Martin Heidegger

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA

MUNDO, FINITUD, SOLEDAD

Alianza Editorial

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA

MUNDO, FINITUD, SOLEDAD

Martin Heidegger

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA

MUNDO, FINITUD, SOLEDAD

Traducción de Alberto Ciria

Curso de Friburgo, semestre de invierno 1929-1930
Título original: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*
Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www:alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-4815-6
Composición: Grupo Anaya
Depósito Legal: M. 3229-2007
Impresión: Fernández Ciudad, S. L.
Printed in Spain

ÍNDICE

CAPÍTULO SEGUNDO

La primera forma del aburrimiento: el ser aburrido por algo

CAPÍTULO TERCERO
La segunda forma del aburrimiento:
el aburrirse con algo y el pasatiempo que le pertenece

CAPÍTULO CUARTO
La tercera forma del aburrimiento:
el aburrimiento profundo como el «uno se aburre»

SEGUNDA PARTE
El preguntar real de las preguntas metafísicas que hay que desarrollar desde el temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo. La pregunta: ¿qué es el mundo?

CAPÍTULO PRIMERO
Las preguntas metafísicas que hay que desarrollar desde el temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo

CAPÍTULO SEGUNDO
El comienzo del preguntar metafísico con la pregunta por el mundo. El camino de la investigación y sus dificultades

CAPÍTULO TERCERO
El comienzo de la consideración comparativa partiendo de la tesis intermedia: el animal es pobre de mundo

CAPÍTULO SEXTO
Exposición temática del problema del mundo por vía de la discusión de la tesis: «el hombre es configurador de mundo»

EUGEN FINK
in memoriam

Escuchó estas lecciones con una reserva reflexiva, experimentando en ello ya algo suyo propio que estaba impensado y que hubo de determinar su camino.

Supuestamente haya que buscar aquí el motivo por el cual, durante las pasadas décadas, expresara reiteradamente el deseo de que estas lecciones se publicaran antes que todas las demás.

26 de julio de 1975
Martin Heidegger

CONSIDERACIÓN PRELIMINAR

LA TAREA DE LA ASIGNATURA Y SU POSTURA FUNDAMENTAL EN EL PUNTO DE PARTIDA DE UNA ACLARACIÓN GENERAL DEL TÍTULO DE LA ASIGNATURA

CAPÍTULO PRIMERO

LOS RODEOS PARA LA DETERMINACIÓN DE LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA (METAFÍSICA) Y LA NECESIDAD APREMIANTE DE MIRAR A LA METAFÍSICA A LA CARA

§ 1. La incomparabilidad de la filosofía

a) La filosofía no es ni ciencia ni proclamación de una visión del mundo

La asignatura está anunciada bajo el título de «Los conceptos fundamentales de la metafísica». Supuestamente no entendemos mucho este título, y sin embargo, en cuanto a su forma, es totalmente claro. Viene a darse como los títulos de las asignaturas: «Rasgos fundamentales de la zoología», «Directrices de la lingüística», «Esbozo de la historia de la reforma», y similares. Eso viene a decir que estamos ante una disciplina fijamente definida, llamada «metafísica». Ahora se trata de exponer, en el marco de un semestre, lo más importante de ella, evitando particularidades prolijas. Pero como la metafísica es la parte doctrinal central de toda la filosofía, su tratamiento en los rasgos fundamentales se convierte en una transmisión comprimida del contenido principal de la filosofía. Porque frente a las llamadas ciencias particulares la filosofía es la ciencia general, y nuestro estudio obtiene a través de ella la amplitud y el perfilamiento correctos. De este modo todo está en un orden perfecto y... la actividad de la Universidad puede comenzar.

De hecho comenzó hace ya tiempo, y está tan en marcha que algunos empiezan ya a percibir algo de la aridez y el extravío de este quehacer. ¿Acaso se ha fragmentado ya algo en lo más íntimo de la actividad? ¿Es sostenida ya sólo por la imperiosidad y la banalidad de la organización y de la tradición? En alguna parte de todo este quehacer, ¿se encierra un engaño y una desesperación oculta? ¿Y si eso de la metafísica como una doctrina fijamente definida y segura de la filosofía fuera un *prejuicio*, y la filosofía en tanto que una ciencia adoctrinable y aprendible fuera una *apariencia*?

¿Pero por qué constatar aún expresamente este tipo de cosas? Después de todo, ya se sabe desde hace tiempo que en la filosofía, y sobre todo en la metafísica, todo es inseguro, que hay innumerables concepciones, puntos de vista y escuelas diferentes que se oponen y se despedazan: un cuestionable ir de un lado a otro de opiniones frente a las verdades y los progresos inequívocos, eso que se da en llamar los resultados asegurados de las ciencias. He aquí la fuente de todo infortunio. La filosofía, y ya sobre todo como metafísica, precisamente no ha alcanzado la madurez de la ciencia. Se mueve en un estadio rezagado. Lo que viene intentando desde *Descartes*, desde el comienzo de la modernidad, elevarse al rango de una ciencia, de la ciencia absoluta, aún no lo ha logrado. Por eso, únicamente tenemos que poner todo nuestro empeño en que algún día lo logre. En ese momento se alzará impertérrita y emprenderá el camino seguro de una ciencia... para bendición de la humanidad. Entonces sabremos lo que la filosofía es.

¿O todo esto de la filosofía como la ciencia absoluta no es más que una creencia falsa? No ya sólo porque el individuo particular o una escuela no alcancen jamás este fin, sino porque desde su propio planteamiento esta finalidad es ella misma un error y un desconocimiento de la esencia más íntima de la filosofía. Filosofía como ciencia absoluta: un ideal elevado, insuperable. Así parece. Y sin embargo, ya sólo tasar la filosofía conforme a la idea de ciencia quizá sea la degradación más fatídica de su esencia más íntima.

Pero si la filosofía *no* es fundamentalmente ni en absoluto ciencia, ¿qué ha de ser?, ¿qué derecho tiene aún entonces en el círculo de las ciencias en la Universidad? ¿No se convierte entonces la filosofía meramente en la proclamación de una *visión del mundo*? ¿Y ésta? ¿En qué queda ésta sino en el convencimiento personal de un pensador singular llevado a un sistema, que durante algún tiempo reúne a algunos partidarios que enseguida se construyen ya a su vez su propio sistema? Con eso de la filosofía, ¿no sucede luego como con una gran feria anual?

Al cabo, la interpretación de la filosofía como proclamación de una visión del mundo es sólo el mismo engaño que su designación como ciencia. La filosofía (metafísica) no es ni ciencia ni la proclamación de una visión del mundo. ¿Qué le queda entonces? Primeramente sólo se ha afirmado negativamente que ella no puede introducirse en tales marcos. Quizá ella no pueda determinarse como otra cosa, sino que *sólo pueda determinarse desde ella misma y como ella misma, no comparable con nada* a partir de lo cual pudiera definirse positivamente. Entonces, la filosofía es algo *independiente, último.*

b) Determinación de la esencia de la filosofía no por un rodeo a través de la comparación con el arte y la religión

¿La filosofía no es en absoluto comparable con otra cosa? O quizá después de todo sí, aunque sólo negativamente, con el *arte* y con la *religión,* por la cual no entendemos un sistema eclesiástico. Pero entonces, ¿por qué la filosofía no es asimismo comparable con la ciencia? Sólo que en lo precedente no sólo hemos comparado la filosofía con la ciencia, sino que la queríamos determinar *como* ciencia. Tampoco, y aún menos, pensaremos en determinar la filosofía *como* arte o *como* religión. Pero la comparación de la filosofía con la ciencia es una degradación ilegítima de su esencia. Por el contrario su comparación con el arte y con la religión es una equiparación legítima y necesaria de su esencia. Pero equidad aquí no significa mismidad.

Así pues, por el rodeo a través del arte y de la religión, ¿podremos captar la filosofía en su esencia? Sólo que, al margen de todas las dificultades que tal camino ofrece, la esencia de la filosofía —por mucho que el arte y la religión sean de igual orden que la filosofía— jamás la captaremos tampoco mediante estas comparaciones si no la hemos llegado a ver previamente. Pues sólo entonces podemos destacar frente a ella el arte y la religión. Así que también esta vía está cerrada, aunque por nuestro camino los encontraremos a ambos, al arte y a la religión.

Una y otra vez somos repelidos de todos estos intentos de captar la filosofía por comparación. Se aprecia que todos estos caminos son en sí mismos rodeos imposibles. En este ser constantemente repelidos, somos empujados a una estrechez con nuestra pregunta de qué sea la filosofía, la metafísica misma. ¿Cómo hemos de enterarnos de qué es la filosofía misma si tenemos que renunciar a todo rodeo?

c) La salida a la determinación de la esencia de la filosofía a través de la orientación histórica, como una confusión

Queda una última salida: indagamos en la historia. Después de todo, la filosofía, si es que la hay, no existe sólo desde ayer. Al mismo tiempo nos asombramos ahora de por qué no hemos recorrido de inmediato este camino a través de la historia, en vez de atormentarnos con preguntas estériles. Por vía de orientación histórica obtendremos de inmediato información sobre la metafísica. Podemos preguntar tres cosas: 1) ¿De dónde viene la palabra «metafísica», y cuál es su significado inmediato? Allí encontramos una historia curiosa de una palabra curiosa. 2) A través de la mera definición de la palabra podemos avanzar hacia aquello que se define como metafísica. Conoceremos una disciplina de la filosofía. 3) Finalmente, a través de esta definición, podemos abrirnos paso hasta la propia *cosa que se menciona* en ella.

Esto es una tarea clara y aleccionadora. Sólo que, con todo ello, no nos enteramos de qué es la metafísica misma si no lo sabemos ya previamente. Pero sin este saber, todos los informes de la historia de la filosofía siguen siendo mudos. Conoceremos opiniones *sobre* la metafísica, pero no a ella misma. Así que también este camino que finalmente aún nos quedaba conduce a un callejón sin salida. Es más, esconde en sí la mayor confusión, porque siempre aparenta que con base en el saber histórico nosotros sabríamos, entenderíamos, tendríamos lo que andamos buscando.

§ 2. La determinación de la filosofía desde ella misma al hilo conductor de unas palabras de Novalis

a) El retirarse de la metafísica (del filosofar), en tanto que hacer humano, a lo oscuro de la esencia del hombre

De este modo hemos fracasado por última vez en todos estos intentos de caracterizar la metafísica mediante un rodeo. ¿No hemos conseguido nada con ello? No y sí. No hemos conseguido una definición ni nada similar. Pero sí hemos conseguido una visión importante y quizá esencial de lo peculiar de la metafísica: que nosotros mismos la esquivamos, que nos escurrimos pasando de largo ante ella y que nos movemos dando rodeos; pero que no queda otra elección que ponernos en camino por nosotros mismos y *mirar a la metafísica a la cara* para no volver a perderla de vista.

¿Pero cómo hemos de perder de vista algo que jamás hemos tenido a la vista? ¿Cómo se nos ha de retirar la metafísica si ni siquiera somos capaces de seguirla allí adonde nos arrastra? ¿Realmente no podemos ver adónde se evade, o sólo nos apartamos asustados del esfuerzo peculiar que se encierra en aprehender directamente la metafísica?

El resultado negativo dice: la filosofía no se puede captar ni determinar mediante rodeos ni como algo distinto que ella misma. Exige que no *apartemos* la mirada de ella, sino que la ganemos desde ella misma. Ella misma: ¿qué sabemos pues de ella?, ¿qué es pues, y cómo? Ella misma *es* sólo cuando filosofamos. *Filosofía es filosofar.* Mala información parece ser ésta. Pero por mucho que en apariencia sólo estemos repitiendo lo mismo, así de esencial es lo que se está expresando con ello. Está indicada la *dirección* en la que tenemos que buscar, también la dirección en la que la metafísica se nos retira. Metafísica como filosofar, como nuestro propio filosofar, como hacer humano: ¿cómo y adónde se nos ha de retirar la metafísica como filosofar, como nuestro propio filosofar, como hacer humano, si después de todo nosotros mismos somos los hombres? ¿Pero sabemos pues lo que nosotros mismos somos? ¿Qué es el hombre? ¿La corona de la creación o un camino equivocado, un gran malentendido y un abismo? Si tan poco sabemos del hombre, ¿cómo no ha de sernos extraña nuestra esencia? ¿Cómo no se nos ha de encubrir el filosofar, en tanto que un hacer humano, en lo oscuro de esta esencia? La filosofía —así lo sabemos por encima pese a todo— no es una ocupación cualquiera con la que pasemos el tiempo si tenemos ganas, no es una mera recopilación de conocimientos que en cualquier momento nos procuremos fácilmente de los libros, sino que —sólo oscuramente lo sabemos—, en su conjunto y en lo más extremo, es algo donde acontece un pronunciamiento último y una conversación a solas del hombre. ¿Pues para qué si no habríamos venido aquí? ¿O sólo hemos entrado aquí porque también vienen otros, o porque precisamente de cinco a seis tenemos una hora libre en la que no merece la pena ir a casa? ¿Por qué estamos aquí? ¿Sabemos con qué nos estamos comprometiendo?

b) La nostalgia como el temple de ánimo fundamental del filosofar y las preguntas por el mundo, la finitud, el aislamiento

La filosofía: un pronunciamiento último y una conversación a solas del hombre que lo abarca por completo y de continuo. ¿Pero qué es el hombre, que en el fondo de su esencia filosofa, y qué es este filosofar? ¿Qué somos nosotros en ello? ¿Adónde queremos ir? ¿Tropezamos una vez cayendo por

casualidad en el universo? En una ocasión dice *Novalis* en un fragmento: «La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa»[1]. Una curiosa definición, romántica desde luego. Nostalgia: ¿sigue habiendo hoy algo así? ¿No ha venido a ser una palabra incomprensible, incluso en la vida cotidiana? ¿Acaso el actual hombre de ciudad y el vanidoso de la civilización no han eliminado hace ya tiempo la nostalgia? ¡Y nostalgia encima como la definición de la filosofía! Pero sobre todo, ¿a qué testigo llamamos para testificar sobre la filosofía? A *Novalis*: después de todo sólo un poeta y en absoluto un filósofo científico. ¿Pero no dice *Aristóteles* en su *Metafísica*: πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί[2]: «¿mucho mienten los poetas juntos»?

Pero sin desencadenar la lucha por la legitimidad y por el peso de este testigo, recordemos tan sólo que el arte —y a él pertenece también la poesía— es el hermano de la filosofía, y que en relación con la filosofía toda ciencia tal vez sea sólo un sirviente.

Nos quedamos en esto y preguntamos: ¿qué es eso de que la filosofía es una nostalgia? El propio *Novalis* lo aclara: «un impulso de estar en todas partes en casa». La filosofía sólo puede ser tal impulso si nosotros, que filosofamos, *no* estamos en todas partes en casa. ¿Qué busca la exigencia de este impulso? Estar en todas partes en casa: ¿qué significa esto? No sólo aquí y allá, tampoco sólo en cada lugar, en todos juntos uno después de otro, sino que estar en todas partes en casa significa: ser siempre y sobre todo en un conjunto. A este «*en un conjunto*» y a su totalidad los llamamos el *mundo*. Somos, y en tanto que somos siempre estamos aguardando algo. Siempre somos llamados por algo en tanto que un conjunto. Este «en conjunto» es el mundo.

Preguntamos: *¿qué es eso: mundo?*

Hacia allí, hacia el ser en su conjunto somos movidos en nuestra nostalgia. Nuestro ser es este ser movidos. Siempre hemos progresado ya de algún modo hacia este conjunto, o mejor, estamos de camino hacia él. Pero somos empujados, es decir, al mismo tiempo nos vemos como arrastrados hacia atrás, reposando en una gravedad que contrarresta. Estamos de camino hacia este «en conjunto». Nosotros mismos somos este «de camino», esta transición, este «ni lo uno ni lo otro». ¿Qué es este oscilar de un lado a otro entre el «ni lo uno ni lo otro»? Ni lo uno ni tampoco lo otro, este «pese a todo sí, y pese a todo no, y pese a todo sí». ¿Qué es esta inquietud del no? La llamamos la *finitud*.

[1] Novalis, *Schriften*. Ed. J. Minor. Jena, 1923, vol. 2, p. 179, fragmento 21.
[2] *Aristotelis Metaphysica*. Ed. W. Christ. Leipzig, 1886, A 2, 983 a 3 f.

Preguntamos: *¿qué es eso: finitud?*

La finitud no es una mera propiedad que tengamos sólo añadida, sino que es el *modo fundamental de nuestro ser*. Si queremos llegar a ser lo que somos, no podemos abandonar esta finitud ni confundirnos acerca de ella, sino que tenemos que preservarla. Este custodiar es el más íntimo proceso de nuestro ser finito, es decir, nuestra más íntima enfinitización. La finitud sólo *es* en la verdadera enfinitización. Pero en ésta se produce en último término un *aislamiento* del hombre en su existencia. Aislamiento: eso no significa que el hombre se empecine en su yo enclenque y diminuto, que se tiende a sus anchas en esto o aquello que él considere el mundo. Este aislamiento es más bien aquel *retiro a la soledad* en el que todo hombre llega por vez primera a la proximidad de lo esencial de todas las cosas, al mundo. ¿Qué es esta *soledad* en la que cada uno de los hombres será como un único?

¿Qué es eso: el aislamiento?

¿Qué es esto en suma: mundo, finitud, aislamiento? ¿Qué sucede allí con nosotros? ¿Qué es el hombre para que en su fondo suceda tal cosa con él? Lo que conocemos del hombre: el animal, el bufón de la civilización, el guardián de la cultura, e incluso la personalidad, ¿es todo esto sólo como una sombra en él de algo totalmente distinto, de eso que llamamos *existencia*? La filosofía, la metafísica, es una nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa, una exigencia no ciega y desorientada, sino que se despierta en nosotros para tales preguntas y para su unidad, tal como las acabamos de plantear: ¿qué es el mundo, la finitud, el aislamiento? Cada una de estas preguntas pregunta en el conjunto. No basta con que conozcamos tales preguntas, sino que se vuelve decisivo si tales preguntas las preguntamos realmente, si tenemos la fuerza para cargar con ellas a lo largo de toda nuestra existencia. No basta con que nos dediquemos a pensar en estas preguntas sólo de modo indeterminado y fluctuante, sino que este impulso de estar en todas partes en casa es a la vez en sí mismo la búsqueda de las vías que les abren a tales preguntas el camino correcto. Para ello se necesita a su vez del martillo del concebir, de aquellos conceptos que pueden abrir un camino tal. Es un concebir y son conceptos de un tipo *primordialmente propio*. Los *conceptos metafísicos* quedan eternamente cerrados a la agudeza científica, que en sí misma es indiferente y no vinculante. Los conceptos metafísicos no son nada que podamos aprender allí ni de los que un profesor, o alguien que se haga llamar filósofo, pueda exigir que se le repitan o que se apliquen.

Pero sobre todo, estos conceptos y su rigor conceptual no los habremos comprendido jamás si previamente no somos *arrebatados* por aquello que

ellos han de concebir. A este ser arrebatado, a despertarlo e implantarlo se dirige el esfuerzo fundamental del filosofar. Pero todo ser arrebatado proviene de y permanece en un *temple de ánimo*. En la medida en que el concebir y el filosofar no son una ocupación cualquiera entre otras sino que suceden *en el fondo* de la existencia humana, los temples de ánimo desde los que se alza el ser arrebatado y la conceptuabilidad filosóficos son siempre y necesariamente *temples de ánimo fundamentales* de la existencia, aquellos que templan continua y esencialmente al hombre sin que él tenga ya que conocerlos siempre necesariamente como tales. *La filosofía sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental.* El concebir filosófico se fundamenta en un ser arrebatado, y éste en un temple de ánimo fundamental. ¿No viene al cabo a decir esto *Novalis* cuando llama a la filosofía una nostalgia? De esta manera, estas palabras de un poeta no serían en absoluto engañosas, con tal de que extraigamos lo esencial de ellas.

Pero, nuevamente, lo que hemos ganado con todo esto no es ciertamente una definición de la metafísica, sino algo distinto. Hemos visto que en nuestros intentos iniciales de caracterizar la metafísica éramos devueltos una y otra vez de nuestros rodeos y apremiados a captar la metafísica desde ella misma. En ello se nos retiraba. ¿Pero adónde nos arrastró? La metafísica se retiró y se retira a lo oscuro de la esencia humana. Nuestra pregunta: ¿qué es metafísica?, se ha transformado en la pregunta: ¿qué es el hombre?

Ciertamente, tampoco hemos obtenido una respuesta a ello. Al contrario, el hombre mismo se nos ha vuelto enigmático. Volvemos a preguntar: ¿qué es el hombre? ¿Un tránsito, una dirección, una tormenta que barre nuestro planeta, un retorno o un hastío para los dioses? No lo sabemos. Pero hemos visto que en esta esencia enigmática sucede la filosofía.

§ 3. Pensamiento metafísico como pensamiento conceptualmente abarcador, que busca el conjunto y abarca la existencia

Estamos en una *consideración preliminar*. Debe darnos a conocer la *tarea* de la asignatura, y al mismo tiempo aclarar la *postura global*. Ante el título «Conceptos fundamentales de la metafísica», que al principio era claro, enseguida vimos que, en el fondo, nos hallamos perplejos ante la intención, tan pronto como preguntamos qué es metafísica, lo cual pese a todo tenemos que saber en un esbozo para poder adoptar de alguna manera una postura frente a aquello de lo que estamos tratando. Si esta pregunta de qué es la metafísica queremos indagarla por *las* vías tal como se nos sugieren inmediatamente y como han sido seguidas desde antiguo, si determinamos

la filosofía como ciencia o como proclamación de una visión del mundo, o si intentamos comparar la filosofía con el arte y la religión, o si finalmente pasamos a determinar la filosofía mediante una orientación histórica, entonces resulta que con todo ello nos estamos moviendo por rodeos, por rodeos no sólo en el sentido de que sean más extensos, sino en el sentido de que sólo estamos dando vueltas en torno al asunto. Estos rodeos son en realidad sendas perdidas, caminos que de pronto se interrumpen, que conducen a un callejón sin salida.

Pero estas reflexiones y estos intentos que sólo a grandes rasgos hemos emprendido nos muestran algo esencial: que no hemos de rehuir en absoluto la tarea de captar la filosofía y la metafísica mismas inmediata y directamente; que precisamente esto es lo difícil, permanecer realmente en aquello por lo que se pregunta y no sustraerse a sí mismo por rodeos. Este permanecer allí es la dificultad peculiar, sobre todo porque la filosofía, tan pronto como la indagamos seriamente a ella misma, se nos retira hacia una oscuridad peculiar, hacia allí donde realmente está: como hacer humano en el fondo de la esencia de la existencia humana.

De este modo, hemos retrocedido inmediata y, en apariencia, arbitrariamente hasta unas palabras de *Novalis* según las cuales la filosofía es una nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa. Hemos tratado de interpretar estas palabras. Hemos intentado *extraer* algo de ellas. Allí resultó que esta exigencia de estar *en todas partes* en casa, es decir, existir *en el conjunto* de lo ente, no es otra cosa que un preguntar peculiar por aquello que significa este «en conjunto» que llamamos *mundo*. Lo que sucede en este preguntar y buscar, en este «de un lado a otro», es la *finitud* del hombre. Lo que se produce en esta enfinitización es un último *retiro a la soledad* del hombre, en el que cada uno está por sí mismo como un único ante el conjunto. Así resultó que este preguntar concibiendo se fundamenta al cabo en un *ser arrebatado* que tiene que determinarnos, y sólo en función del cual podemos concebir y somos capaces de aprehender aquello por lo que preguntamos. Todo ser arrebatado enraíza en un temple de ánimo. Al cabo, lo que Novalis llama la *nostalgia* es el *temple de ánimo fundamental del filosofar*.

Si ahora retornamos al primer punto de partida de nuestra consideración preliminar y volvemos a preguntar: ¿qué significa el título «Los conceptos fundamentales de la metafísica»?, entonces ya no lo concebiremos simplemente de modo correspondiente a «Rasgos fundamentales de la zoología» o «Directrices de la lingüística». La metafísica no es una especialidad del saber en la que, con ayuda de una técnica de pensamiento, podamos preguntar algo a un ámbito delimitado de objetos. Renunciaremos a clasi-

ficar la metafísica como una disciplina científica entre las otras. Tenemos que dejar irresuelto en un primer momento qué sea en general la metafísica. Sólo vemos esto: la metafísica es un acontecer fundamental[3] en la existencia humana. Sus conceptos fundamentales son conceptos, pero éstos —como se dice en lógica— son re-presentaciones, en las que nos representamos algo general o algo en general, algo a propósito de lo general que muchas cosas tienen en común entre sí. Con base en la representación de esto general estamos en condiciones de determinar a partir de ello algo particular dado, por ejemplo esta cosa como cátedra, aquélla como casa. El concepto viene a ser algo así como un representar determinando. Sólo que, evidentemente, los conceptos fundamentales de la metafísica y los conceptos de la filosofía no serán tal cosa, si recordamos que ellos mismos están fondeados en un ser arrebatado en el que nosotros lo que concebimos no lo representamos, sino en el que nos movemos en una conducta totalmente distinta, que originalmente es fundamentalmente diferente de cualquier modo científico.

La metafísica es un preguntar en el que preguntamos en el conjunto de lo ente, y en el que preguntamos de tal modo que nosotros mismos, los inquirientes, somos puestos conjuntamente en la pregunta, somos puestos en cuestión.

De modo correspondiente, los conceptos fundamentales no son generalidades, no son fórmulas para propiedades generales de un ámbito objetivo (animal, lenguaje), sino que son conceptos de tipo peculiar. Cada uno de ellos concibe el conjunto en sí: son *conceptos abarcadores*[4]. Pero son conceptos abarcadores aún en un segundo sentido, igual de esencial que el primero y relacionado con él: cada uno de ellos concibe siempre en sí al hombre concipiente y a su existencia, no posteriormente, sino de modo que ellos no son aquello sin esto, y al revés. Ningún concepto del conjunto sin concepto abarcador de la existencia filosofante. El pensamiento metafísico es un pensamiento conceptualmente abarcador en este doble sentido: que busca el conjunto y que abarca la existencia.

[3] *Grundgeschehen*, «acontecer fundamental». Traducimos *Geschehen* como «acontecer», y no como «acontecimiento», para distinguirlo de *Ereignis* y de *Geschehnis*, que son términos que aparecen en un período posterior de Heidegger. En estas lecciones, el «acontecer fundamental» pasa a ser el tema central desde § 73 d) hasta el final. *(N. del T.)*

[4] *Inbegriff*, «quintaesencia», de *inbegreifen*, literalmente «comprender dentro», «abarcar». *(N. del T.)*

CAPÍTULO SEGUNDO

LA EQUIVOCIDAD EN LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA (METAFÍSICA)

Así se ha transformado la comprensión del título de la asignatura y la designación de nuestra tarea, pero también el comportamiento fundamental[1] en el que debemos mantenernos en todas las aclaraciones. Dicho más claramente: mientras que antes no sabíamos nada de un comportamiento fundamental del filosofar sino que nos manteníamos meramente en la espera indiferente de un trabar conocimiento, ahora ha irrumpido por vez primera el presentimiento de que se exige tal cosa como un comportamiento fundamental. En un primer momento podríamos pensar: conceptos fundamentales de la metafísica, rasgos fundamentales de la lingüística, todo eso presupone interés, pero en el fondo, pese a todo, justamente una espera indiferente de algo de lo que nos enteramos con mayor o menor

[1] *Grundverhalten.* Aunque tal vez en este contexto podría haber sido más apropiado traducirlo como «conducta fundamental», por cuanto «comportamiento» tiene un sentido más bien cultural, sin embargo, como más adelante Heidegger distinguirá entre *Verhalten*, para designar el modo de ser del hombre, y *Benehmen*, para designar el modo de ser del animal, hemos optado por traducir *Verhalten* como «comportamiento» y *Benehmen* como «conducta», lo cual es en todo caso más apropiado que a la inversa. Cfr. nota a § 58. *(N. del T.)*

apremio. Decimos: no es así. Se trata esencial y necesariamente de una disposición. Por muy confuso y tanteador que este comportamiento fundamental pueda ser, y que en un primer momento tenga que ser, precisamente en esta inseguridad tiene su vitalidad y su fuerza específicas, que nosotros necesitamos para entender aquí en general algo. Si no aportamos el gusto por la aventura de la existencia del hombre, el apurar hasta el fondo toda la enigmaticidad y plenitud de la existencia y de las cosas, la desvinculación respecto de escuelas y opiniones doctrinales y, sin embargo, junto con todo ello, una voluntad profunda de aprender y escuchar, entonces, los años en la Universidad, por mucho saber que podamos haber amontonado, se han perdido interiormente. No sólo eso, sino que los años y las épocas venideras emprenden entonces un camino torcido y lastroso, cuyo final es una complacencia sarcástica. Comprendemos sólo que aquí se exige una escucha aguzada distinta que cuando nos enteramos y nos grabamos resultados de una investigación o una demostración en las ciencias, o mejor dicho, cuando meramente los apilamos en las grandes arcas de la memoria. Y no obstante, en la disposición externa todo es lo mismo: el aula, la cátedra, el docente, los oyentes, sólo que allí se habla de matemáticas, allí de la tragedia griega, y aquí de la filosofía. Pero si ésta es algo totalmente distinta de una ciencia, y sin embargo se mantiene aquella forma externa de la ciencia, entonces de algún modo la filosofía se esconde, no viene a aparecer directamente. Más aún, se hace pasar por algo que no es en absoluto. Eso no es ni un mero capricho de ella ni una carencia, sino que forma parte de la esencia positiva de la metafísica. ¿Qué? La *equivocidad*. Nuestra consideración preliminar sobre la filosofía sólo estará concluida cuando hayamos dado una indicación sobre esta equivocidad que caracteriza positivamente la esencia de la metafísica y de la filosofía.

Con relación a la equivocidad esencial de la metafísica aclaramos tres cosas: 1) La equivocidad en el filosofar en general. 2) La equivocidad en nuestro filosofar aquí y ahora en el comportamiento de los oyentes y en el comportamiento del docente. 3) La equivocidad de la verdad filosófica en cuanto tal.

Esta equivocidad de la filosofía no la aclaramos para desarrollar una psicología del filosofar, sino para aclarar la postura fundamental que se exige de nosotros, para que en las aclaraciones venideras nos dejemos guiar con más clarividencia y dejemos de lado falsas expectativas, ya sean demasiado elevadas o demasiado reducidas.

§ 4. La equivocidad en el filosofar en general: la inseguridad de si la filosofía es ciencia y proclamación de una visión del mundo o no lo es

La conocemos ya a grandes rasgos. La filosofía se hace pasar por y tiene el aspecto de una ciencia, y sin embargo no lo es. La filosofía se hace pasar por la proclamación de una visión del mundo, y asimismo tampoco lo es. Estos dos modos de la apariencia, del aparentar-ser-como, se enlazan, y sólo a causa de ello lo equívoco insta a ser acatado. Si la filosofía está bajo la apariencia de ciencia, entonces también somos remitidos a la visión del mundo. La filosofía tiene el aspecto de una fundamentación y exposición científicas de una visión del mundo, y sin embargo es otra cosa.

Esta doble apariencia de ciencia y de visión del mundo genera para la filosofía una continua *inseguridad*. Parece por una parte que no se puede aportar para ella suficiente experiencia y conocimientos científicos, y sin embargo, en el momento decisivo, este «nunca suficiente» de conocimientos científicos siempre es demasiado. Por otra parte —así parece en un primer momento— la filosofía exige que sus conocimientos de alguna manera sean aplicados prácticamente y se transformen en vida fáctica. Pero siempre se evidencia también que este esfuerzo moral sigue siendo externo al filosofar. Parece que se mandara soldar el pensamiento creador con un esfuerzo moral propio de la visión del mundo para dar como resultado la filosofía. Porque la mayoría de la veces a la filosofía sólo se la conoce en este *equívoco doble rostro como ciencia y como proclamación de una visión del mundo*, se intenta reconstruir este doble rostro para hacerle plena justicia a ella. Esto genera entonces aquellas formas híbridas que sin médula, huesos ni sangre van consumiendo una existencia literaria. Surge así un tratado científico con indicaciones moralizantes añadidas o dispersas entre medio, o surge una predicación más o menos buena aplicando expresiones y formas de pensamiento científicas. Las dos cosas pueden ofrecer el aspecto de la filosofía, y sin embargo ninguna de ellas lo es. Pero también al contrario: algo puede darse como un tratado estrictamente científico, árido, pesado, sin ninguna connotación moralizante ni ninguna indicación de una visión del mundo: mera ciencia, y sin embargo, estar cargado de principio a fin de filosofía. O puede suceder una conversación entre dos sin ninguna terminología ni ningún embalaje científico, un pronunciamiento completamente habitual, y ser sin embargo pese a todo de principio a fin una concepción filosófica muy estricta.

Así se va paseando la filosofía por los mercados, en múltiples formas aparentes o también revestimientos. Tan pronto presenta el aspecto de la

filosofía y no lo es en absoluto como no presenta en absoluto el aspecto de filosofía y sin embargo justamente lo es. Sólo la puede reconocer aquel que está emparentado del modo más íntimo con ella, es decir, que se esfuerza por ella. Esto vale en un sentido totalmente particular para nuestra propia empresa en esta asignatura.

§ 5. *La equivocidad en nuestro filosofar aquí y ahora en el comportamiento de los oyentes y del profesor*

Pero la equivocidad de la filosofía siempre se agudiza —y no decrece— ahí donde el esfuerzo se aplica expresamente a ella, como en nuestra situación aquí y ahora. La filosofía como especialidad, como asignatura de examen, una disciplina en la que se hace el doctorado igual que en otras disciplinas. Para los estudiantes y los docentes la filosofía tiene la apariencia de una especialidad general sobre la que se imparten lecciones. Según eso, nuestro comportamiento respecto de ella es: escogemos tal asignatura o pasamos de largo ante ella. Y no pasa nada por ello, simplemente no sucede nada. ¿Para qué tenemos si no la libertad académica? Incluso aún salimos ganando algo y nos ahorramos los diez marcos de inscripción. Eso no basta para un par de esquís, pero llega justo para un par de bastones de esquiar decentes, y quizá de hecho éstos sean mucho más esenciales que la asignatura de filosofía. Al fin y al cabo, ella podría ser sólo una apariencia: ¡quién sabe!

Pero quizá también hayamos pasado de largo ante un asunto esencial. Lo tremendo es que no advertimos en absoluto, y quizá jamás advertiremos, que nada nos sucede por pasar de largo ante ello, que tal vez aquí, en los pasillos de la Universidad, podemos dar discursos exactamente igual de importantes que los que dan los otros que allí escuchan filosofía y que tal vez citan además a Heidegger. Si no hemos pasado de largo sino que asistimos a las clases, ¿se ha superado entonces la equivocidad? ¿Ha cambiado algo a primera vista? ¿Acaso ahí no están sentados todos igual de atentos o igual de aburridos? ¿Somos mejores que el vecino porque comprendemos más rápidamente, o tan sólo somos más hábiles y más diestros con la palabra, quizá algo más adiestrados en una terminología filosófica que otros gracias a algunos seminarios filosóficos? Pero quizá, y pese a todo ello, nos falte lo esencial, que tal vez otro —aunque tan sólo sea una estudiante— sí tenga.

Nosotros —ustedes como oyentes— estamos incesantemente rodeados y acechados por una cosa equívoca: la filosofía. Y encima el profesor: ¡qué no podrá demostrar él, por qué bosques de conceptos y terminologías no se paseará, haciendo intervenir aparatos científicos que apesadumbran al

pobre oyente! Puede presentarse como si con él la filosofía naciera por vez primera como ciencia absoluta. ¡Qué no podrá referir con los más modernos lemas acerca de la situación mundial, del espíritu y el futuro de Europa, la época mundial venidera y la nueva Edad Media! ¡Cómo no ha de poder hablar con una seriedad insuperable sobre la situación de la Universidad y su actividad, y preguntar qué es el hombre, si un tránsito o un hastío para los dioses! ¿Es acaso un comediante? ¡Quién puede saberlo! ¡Y si no lo es, vaya un comienzo contradictorio, si el filosofar es un pronunciamiento último, algo extremo en lo que el hombre se individualiza en su existencia, mientras que el profesor habla para las masas! Si él es un filosofante, ¿por qué abandona la soledad y se dedica a ir dándose vueltas por el mercado como un profesor estatal? Pero sobre todo, ¡qué comienzo tan peligroso es esta postura equívoca!

¿Hablamos sólo para los muchos? ¿O más bien —si miramos con más agudeza— no los estamos persuadiendo, no los estamos persuadiendo en función de una autoridad que no tenemos en absoluto pero que, por diversos motivos, la mayoría de las veces de alguna manera se propaga de formas diversas aun cuando no la queramos? ¿Pues en qué se fundamenta esta autoridad con la que subrepticiamente persuadimos? No en que un poder superior nos haya encomendado algo, tampoco en que seamos más sabios e inteligentes que los demás, sino únicamente en que no se nos entiende. Sólo mientras no se nos entiende trabaja para nosotros esta dudosa autoridad. Pero si se nos entiende, entonces se evidencia si estamos filosofando o no. Si no estamos filosofando, entonces esta autoridad se desmorona por sí misma. Pero si estamos filosofando, entonces esta autoridad jamás existió. Sólo entonces se hace claro que el filosofar es fundamentalmente propio de todo hombre, y que ciertos hombres tan sólo pueden o tienen que tener el curioso destino de ser para los demás una ocasión para que en éstos se despierte el filosofar. De este modo el docente no está exceptuado de la equivocidad, sino que ya a causa de presentarse como un docente está llevando ante sí un aparentar. Así pues, toda asignatura filosófica, al margen de si es un filosofar o no, es un comienzo equívoco, de una manera que las ciencias no conocen.

A todo esto que se ha dicho sobre la equivocidad del filosofar en general, y del nuestro en particular, podría responderse: es posible que, efectivamente, siempre entre también en juego un cierto aparentar, una inautenticidad, una influencia ilegítima basada en la autoridad, pero en último término y en primera instancia todo se decide en el terreno puramente objetivo de la demostración. El individuo singular sólo tiene peso en la medida en que aporta razones demostrativas y mediante lo demostrado fuerza a

los demás a la aprobación. ¡Qué no se habrá demostrado o hecho pasar por demostrado en la filosofía! Y sin embargo, ¿qué sucede con el demostrar? ¿Qué es en realidad demostrable? Quizá lo demostrable siempre sea sólo lo esencialmente irrelevante. Quizá aquello que puede ser demostrado, y que por consiguiente tiene que ser demostrado, sea en el fondo de poco valor. Pero si el filosofar atañe a algo esencial, ¿entonces esto puede y tiene que ser por consiguiente algo indemostrable? ¿Le es permitido a la filosofía moverse en afirmaciones arbitrarias? ¿O acaso nos es prohibido fijar el filosofar a la alternativa entre «demostrable» e «indemostrable»? ¿Qué sucede entonces con la verdad de la filosofía? El carácter de la verdad de la filosofía ¿es algo así como la evidencia de una proposición científica o es algo fundamentalmente diferente? Con ello estamos tocando la pregunta por la intimísima equivocidad de la filosofía.

§ 6. La verdad de la filosofía y su equivocidad

En la consideración preliminar anterior hemos obtenido de una manera provisional la caracterización de la metafísica según la cual ella es un pensamiento conceptualmente abarcador, un preguntar que en toda pregunta, y no sólo en los resultados, pregunta en cuanto al conjunto. Toda pregunta en cuanto al conjunto comprende en sí misma también al inquiriente, lo pone en cuestión a partir del conjunto. Hemos tratado de caracterizar el conjunto según un aspecto que se evidencia como algo psicológico, según aquello que hemos llamado la equivocidad del filosofar. Esta equivocidad de la filosofía la hemos considerado hasta ahora en dos direcciones: primero, la equivocidad del filosofar *en general*, y segundo, la equivocidad de *nuestro* filosofar *aquí* y *ahora*. La equivocidad de la filosofía en general significa que se hace pasar por ciencia y por visión del mundo y que no es ninguna de ellas. Nos pone en la inseguridad de si la filosofía es ciencia y visión del mundo o no.

Pero esta equivocidad general se agudiza justamente cuando uno se atreve a exponer algo expresamente como filosofía. Con ello la apariencia no se ha eliminado, sino que se agudiza. Es una apariencia en un sentido doble, que les atañe a ustedes, los oyentes, y a mí: una apariencia que jamás se puede eliminar por motivos que aún habremos de ver. Esta apariencia es mucho más pertinaz y peligrosa para el profesor, porque a favor de él habla siempre una cierta autoridad no pretendida que repercute en una peculiar persuasión de los otros muy difícil de captar, una persuasión que sólo rara vez se transparenta en su peligrosidad. Pero esta persuasión que se da en

toda exposición de la filosofía tampoco desaparece ni siquiera aunque se plantee la exigencia de que todo tenga que reducirse únicamente a razones demostrativas y de que sólo pueda decidirse dentro del nivel de lo demostrado. Este presupuesto de que finalmente, con la limitación a lo demostrable, la equivocidad pudiera eliminarse fundamentalmente se reduce a un presupuesto más profundo: que en general lo demostrable es lo esencial, y también en la filosofía. Pero quizá esto sea un error, quizá sólo sea demostrable aquello que es en lo esencial irrelevante, y quizá todo aquello que primero deba demostrarse no tenga en sí ningún peso interior.

De este modo, este último intento de eliminar la equivocidad mediante la limitación a lo demostrable nos conduce a la pregunta de cuál es en general el carácter de la verdad y del conocimiento filosóficos, de si aquí puede hablarse en general de demostrabilidad.

De momento dejamos aparte el hecho peculiar de que la pregunta por la verdad filosófica sólo rara vez se ha planteado, y si se ha hecho, entonces sólo de modo bastante provisional. Que esto sea así no se debe a la casualidad, sino que tiene su motivo precisamente en la equivocidad de la filosofía. ¿En qué medida? La equivocidad de la filosofía seduce al hombre a darle a la filosofía por aliado y dirigente el sano entendimiento, que igual de equívocamente prescribe cómo hay que considerarla a ella y a su verdad.

Hemos dicho que el filosofar es un pronunciamiento y una conversación a solas en lo último y lo más extremo. Que la filosofía es tal cosa lo sabe también la conciencia cotidiana, aun cuando ésta también malinterpreta este saber en el sentido de una visión del mundo y de una ciencia absoluta. En un primer momento la filosofía se da como algo que, en primer lugar, atañe a cualquiera y que se presta para cualquiera, y que, en segundo lugar, es algo último y supremo.

a) El darse la filosofía como algo que atañe a cualquiera y que se presta para cualquiera

La filosofía es algo que atañe a cualquiera. No es una prerrogativa de un hombre. Quizá de esto no se pueda dudar. Pero de ahí se deduce tácitamente la conciencia general de que lo que *atañe* a cualquiera tiene que *prestarse* para cualquiera. Tiene que ser accesible para cualquiera *de todos modos*. Este «de todos modos» significa: tiene que ser inmediatamente evidente. Inmediatamente, es decir, tal como cada uno lleva su vida, sin ningún esfuerzo añadido para el claro y sano entendimiento. Pero lo que se presta así para cualquiera de todos modos son, como todo el mundo sabe,

declaraciones tales como dos por dos igual a cuatro, lo que puede calcularse, lo que no se halla más allá del cálculo de cualquiera, no más allá de aquello con lo que cualquiera puede calcular de todos modos. Calcular es algo que se presta igual que dos por dos igual a cuatro. Para captar tal cosa no se requiere de la más mínima e incluso de ninguna inversión de substancia humana. Verdades semejantes para cualquiera las entendemos sin poner en juego desde su fundamento nuestra esencia humana. Eso lo entiendo yo, eso lo entiende el hombre, ya sea un sabio o un campesino, un hombre de honor o un infame, tanto si el hombre es cercano a sí mismo y está agitado como si está perdido en cualquier cosa y enredado en ella. La filosofía atañe a cualquiera. Es decir, ella es para cualquiera, tal como cualquiera lo piensa de todos modos. La verdad filosófica, precisamente si atañe a todos, tiene que prestarse para cualquiera según el criterio cotidiano. En esto se implica inmediatamente que *lo que* se presta para todos encierra en sí el *modo como* se presta para cualquiera. Lo que se presta para cualquiera prescribe lo que puede ser verdadero en general, qué aspecto tiene que tener una verdad en general, y luego una verdad filosófica.

b) El darse la filosofía como algo último y supremo

α) La verdad filosófica a la luz de la verdad absolutamente cierta

La filosofía es algo último, extremo. Precisamente esto lo tiene que tener y que poder tener cualquiera *en una posesión fija*. Pero en tanto que lo supremo, también tiene que ser lo más cierto: eso es evidente para cualquiera. Tiene que ser lo más seguro. Lo que se presta así para cualquiera sin esfuerzo humano tiene que tener la *suprema certeza*. Y adviértase que lo que es accesible para cualquiera de todos modos, tal como dos por dos igual a cuatro, lo conocemos en una elaboración extrema como conocimiento matemático. Éste, como asimismo sabe todo el mundo, es después de todo el conocimiento supremo y el más estricto y el más cierto. Y de este modo tendríamos la idea y el criterio de la verdad filosófica, nacidos de aquello que el filosofar es y debe ser. Sabemos hasta la saciedad que *Platón*, a quien después de todo sólo difícilmente querremos denegar el carisma de filósofo, hizo escribir sobre la entrada de su Academia: οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω, nadie tenga acceso que no sea versado en geometría, en el conocimiento matemático. *Descartes*, que determinó la postura fundamental de la filosofía moderna, ¿qué otra cosa quería sino proporcionarle a la verdad filosófica el carácter de la verdad matemática y arrancar a la humanidad de la duda y

de la oscuridad? De *Leibniz* nos han llegado las palabras: «*Sans les mathématiques on ne pénètre point au fond de la Metaphysique*», «sin las matemáticas no se puede penetrar en el fondo de la metafísica». Después de todo, esto es la confirmación más profunda y más abarcante de aquello que de todos modos se plantea para cualquiera como verdad absoluta en filosofía.

Pero si tan ostensible es que la verdad filosófica es una verdad absolutamente cierta, ¿por qué precisamente este esfuerzo de la filosofía no quiere resultar jamás? En lugar de ello, en relación con este esfuerzo por la verdad y la certeza absolutas, ¿no vemos constantemente en toda la historia de la filosofía una catástrofe tras otra? Pensadores como Aristóteles, Descartes, Leibniz y Hegel tienen que soportar ser refutados por un doctorando. Tan catastróficas son estas catástrofes que aquellos a quienes les atañen ni siquiera las notan.

De la experiencia que tenemos hasta ahora del destino de la filosofía como ciencia absoluta, ¿no tenemos que concluir que hay que renunciar definitivamente a este fin? A esta conclusión cabría objetarle, primero, que aunque dos milenios y medio de historia de la filosofía occidental representan un tiempo respetable, sin embargo no bastan para extraer esta conclusión para todo futuro. Segundo, que, por tanto, en lo fundamental, a partir de lo anterior no se puede concluir de este modo sobre lo venidero ni decidir sobre ello: la posibilidad de que pese a todo la filosofía resulte alguna vez tiene que quedar fundamentalmente abierta.

A estas dos objeciones hay que decir: si le denegamos a la filosofía el carácter de ciencia absoluta no es porque hasta ahora no lo haya alcanzado, sino porque esta idea de la esencia filosófica de la filosofía se adjudica en función de su equivocidad, y porque esta idea socava en lo más íntimo la esencia de la filosofía. Por eso hemos señalado a grandes rasgos el origen de esta idea. ¿Qué significa hacerle ver a la filosofía el conocimiento matemático como el criterio de conocimiento y como el ideal de verdad? Significa nada menos que establecer el conocimiento que por antonomasia no es vinculante, y que en cuanto a su contenido es el más vacío, como criterio para el conocimiento más vinculante y en sí mismo más pleno, es decir, que busca el conjunto. Por eso no nos hace falta dejar abierta la posibilidad de que al final la filosofía logre pese a todo su presunta demanda de hacerse ciencia absoluta, porque esta posibilidad no es en absoluto una posibilidad de la filosofía.

Si de entrada estamos rechazando fundamentalmente esta conexión entre el conocimiento matemático y el conocimiento filosófico, el motivo de este rechazo es que el conocimiento matemático, aunque objetualmente encierre una gran riqueza, es en cuanto a su contenido el conocimiento

más vacío que se pueda pensar, y en calidad de tal es al mismo tiempo el menos vinculante para el hombre. Por eso nos hallamos ante el curioso hecho de que los matemáticos puedan hacer grandes descubrimientos ya a la edad de 17 años. Los conocimientos matemáticos no tienen que ser sostenidos necesariamente por la substancia interior del hombre. Tal cosa es para la filosofía fundamentalmente imposible. El conocimiento más vacío y al mismo tiempo menos vinculante para la substancia humana, el matemático, no puede constituirse en criterio para el conocer más pleno y vinculante que cabe pensar: el filosófico. Éste es el verdadero motivo —mencionado primeramente a grandes rasgos— por el cual el conocimiento matemático no puede proponerse como ideal del conocimiento filosófico.

β) El vacío y la no vinculatoriedad del argumento de la contradicción formal. El enraizamiento de la verdad de la filosofía en el destino de la existencia

Si respondemos así a las objeciones y mantenemos la máxima de que el conocimiento filosófico no es, dicho brevemente, un conocimiento matemático en sentido amplio, de que no tiene este carácter de la certeza absoluta, ¿no nos amenaza entonces otra *objeción*, mucho *más aguda*, que anula todas las aclaraciones anteriores? Entonces cualquiera podrá salirnos al paso sin ninguna dificultad y decirnos: alto, vosotros decís permanentemente con un tono resuelto que la filosofía no es una ciencia, que no es un conocimiento absolutamente cierto. Pero esto, precisamente esto, que ella no es un conocimiento absolutamente cierto, ha de ser sin embargo absolutamente cierto, y esta máxima absolutamente cierta vosotros la proclamáis en una asignatura filosófica. Ahí tenemos, después de todo, toda la sofística de esta conducta acientífica. Afirmar con una exigencia de certeza absoluta que no hay ninguna certeza absoluta es, después de todo, el método más astuto que cabe pergeñar, pero que pese a todo tiene una vida bastante corta. ¿Pues cómo ha de resistir a la objeción que se acaba de aducir?

Porque este argumento que ahora se nos objeta no viene sólo de hoy, sino que una y otra vez reaparece, tenemos que tenerlo plenamente presente y captarlo en su transparencia formal. ¿No es este argumento contundente? El argumento: es un contrasentido afirmar con certeza absoluta que no hay ninguna certeza absoluta, eso se refuta a sí mismo. Pues entonces hay cuando menos *esta* certeza de que no hay ninguna certeza. Pero eso significa que, después de todo, hay *una* certeza. Sin embargo, tan contundente como es, así de desgastado está. Está tan desgastado que siempre ha

resultado sin efecto. No puede ser una coincidencia que este argumento aparentemente inquebrantable, después de todo, no sirva de nada. Pero no queremos volver a apelar a la ineficacia de este argumento en la historia anterior, sino dar a reflexionar dos cosas.

En primer lugar: Precisamente porque este argumento se puede aportar tan fácilmente en todo momento, justamente por eso en lo esencial no tiene nada que decir. Es totalmente vacío y no vinculante. Es un argumento que en cuanto a su contenido interior no se refiere en absoluto a la filosofía, sino una argumentación formal que repele a todo el que habla hacia la autocontradicción. Si este argumento hubiera de tener la contundencia y el alcance que se le atribuyen en tales ocasiones, entonces primero se tendría que demostrar pese a todo —al menos en el sentido de aquellos que quieren saber que todo esté puesto sobre una certeza tal y sobre ciertas demostraciones— que este truco vacío con la autocontradicción formal tiene en sí la propiedad de sostener y de determinar la filosofía en su esencia, en lo más extremo de ella y en su conjunto. Hasta ahora no sólo no se ha aportado esta demostración, sino que aquellos que argumentan con este argumento ni siquiera han advertido, ni mucho menos comprendido, la necesidad de tal demostración.

En segundo lugar: Este argumento, que espera derrotar nuestra máxima de que la filosofía no es una ciencia y de que una certeza absoluta no es propia de ella, precisamente no acierta. Pues no estamos afirmando ni afirmaremos jamás que es absolutamente cierto que la filosofía no es una ciencia. ¿Por qué lo dejamos como incierto? ¿Acaso porque pese a todo dejamos abierta la posibilidad de que sea tal cosa? En absoluto, sino porque no tenemos ni podemos tener certeza absoluta de si con todas las aclaraciones estamos filosofando en general. Si en este sentido no tenemos la certeza acerca de nuestro hacer, ¿cómo queremos cargarle con una certeza absoluta?

No tenemos certeza del filosofar. ¿No podría ella, la filosofía, tener precisamente en sí misma certeza absoluta? No, pues el que no tengamos certeza de la filosofía no es una propiedad casual de la filosofía con relación a nosotros, sino que pertenece a ella misma, si ella es, por lo demás, un hacer humano. La filosofía sólo tiene un sentido en tanto que hacer humano. *Su verdad es esencialmente la verdad de la existencia humana*. La verdad del filosofar está enraizada conjuntamente en el destino de la existencia. Pero esta existencia sucede en libertad. La posibilidad, el cambio y la situación son oscuros. La existencia se halla ante posibilidades que no prevé. Está sometida a un cambio que no conoce. Se mueve continuamente en una situación que no domina. Todo lo que forma parte del

existir de la existencia[2] igual de esencialmente forma parte de la verdad de la filosofía. Cuando decimos esto así, no lo sabemos con una certeza absoluta, ni tampoco lo sabemos con una probabilidad que es sólo el contraconcepto de una certeza absoluta que se presupone. Todo esto lo sabemos en un saber de tipo peculiar que se caracteriza por una oscilación entre la certeza y la incertidumbre, en un saber en el que sólo nos adentramos a través del filosofar. Pues cuando recitamos esto así, tan sólo vuelve a surgir la apariencia de proposiciones apodícticas, sin que uno esté implicado en ello. La apariencia desaparece cuando transformamos el contenido.

Pero si nosotros mismos no sabemos si estamos filosofando o no, ¿no empieza todo esto a vacilar? En efecto. Ha de vacilar todo. Otra cosa no podemos exigir por nosotros. Eso sólo podría no suceder si se nos asegurara que nosotros, que cada uno de nosotros es un dios o el propio Dios. Entonces la filosofía se habría vuelto ya totalmente superflua y nuestra aclaración de ella todavía más. Pues Dios no filosofa, si por lo demás, como ya dice el nombre, la filosofía, este amor a..., esta nostalgia de..., tiene que mantenerse en la nulidad, en la finitud. La filosofía es el contrario de todo aquietamiento y seguridad. Es el torbellino al que el hombre está arrojado para sólo así concebir la existencia, pero sin fantasías. Justamente porque esta verdad de tal concebir es algo último y extremo tiene la mayor incertidumbre sobre la continua y peligrosa proximidad. Ningún cognoscente está necesariamente a cada momento de modo tan extremo al borde del error como el que filosofa. Quien no ha entendido esto todavía no ha vislumbrado lo que significa filosofar. Lo último y lo más extremo es lo más peligroso y lo más inseguro, y esto se agudiza debido a que esto último y extremo en realidad tendría que ser evidentemente lo más cierto para cualquiera, al margen del aspecto con que la filosofía se presente. En el vértigo de la idea de la filosofía como saber absoluto se suele olvidar esta peligrosa vecindad del filosofar. Quizá uno se acuerde de ello posteriormente en una resaca, sin que este recuerdo sea decisivo para el actuar. Por eso también sólo rara vez se despierta la auténtica postura fundamental que está a la altura de esta intimísima equivocidad de la verdad filosófica. Aún no conocemos en absoluto esta disposición elemental a la peligrosidad de la filosofía. Porque no es conocida

[2] «*All das, was zur Existenz des Daseins gehört...*» Traducimos *Existenz* por «existir», *Dasein* por «existencia» y *Da-sein* por «ser-ahí». El sentido de existir como ex-sistir lo explica Heidegger en el último parágrafo de las lecciones, en el último párrafo antes del poema de Nietzsche: «un salir desde sí mismo, sin pese a todo abandonarse». *(N. del T.)*

ni menos aún real, rara vez o jamás aquellos que se ocupan de la filosofía pero no filosofan llegan a un diálogo filosofante. Mientras falte esta disposición elemental a la interna peligrosidad de la filosofía, jamás se producirá una confrontación filosofante, por muchos artículos que se suelten en las revistas para luchar entre sí. Todos ellos quieren demostrarse mutuamente verdades, y en ello se olvidan de la verdadera y dificilísima tarea: introducir la propia existencia y la de los demás en una cuestionabilidad fructífera.

γ) La equivocidad de la postura crítica en Descartes y en la filosofía moderna

No es ninguna casualidad que, con la aparición en *Descartes* de la tendencia acentuada y expresa a elevar la filosofía al rango de una ciencia absoluta, al mismo tiempo repercuta especialmente una peculiar equivocidad de la filosofía. *Descartes* tenía la tendencia fundamental a convertir la filosofía en un conocimiento absoluto. Precisamente en él vemos algo curioso. La filosofía empieza aquí con la *duda*, y parece que todo se ponga en cuestión. Pero sólo lo parece. La existencia, el yo (el ego), no se cuestiona en absoluto. Esta apariencia y esta equivocidad de una postura crítica recorren toda la filosofía moderna hasta el presente más inmediato. Es a lo sumo una postura científico-crítica, pero no una postura filosóficamente crítica. Siempre se pone en cuestión —o aún menos, se deja de lado y no se realiza— sólo el saber, la conciencia de las cosas, de los objetos, o más adelante de los sujetos, y eso sólo para hacer más penetrante la seguridad que ya estaba anticipada: *pero jamás se pone en cuestión la existencia misma*. En el fondo, una postura fundamental cartesiana en la filosofía no puede en absoluto poner en cuestión la existencia del hombre: haciéndolo se mataría de entrada a sí misma en su sentido más propio. Ella, y junto con ella todo el filosofar de la modernidad desde *Descartes*, no ponen absolutamente nada en juego. Al contrario: la postura fundamental cartesiana sabe ya de entrada o, mejor dicho, cree saber que todo puede demostrarse y fundamentarse de modo absolutamente estricto y puro. Para probar esto, es crítica de una manera no vinculante ni peligrosa: tan crítica que ya está asegurada de entrada de que supuestamente no le va a pasar nada. Por qué esto es así aprenderemos a entenderlo más adelante. Mientras adoptemos esta postura hacia nosotros mismos y hacia las cosas, estaremos fuera de la filosofía.

§ 7. La lucha del filosofar contra la insuperable equivocidad de su esencia. La autonomía del filosofar en tanto que acontecer fundamental en la existencia

La visión de la múltiple equivocidad del filosofar provoca arredramiento y revela al cabo toda la esterilidad de tal hacer. Sería un malentendido si quisiéramos debilitar en lo más mínimo esta impresión de la desesperación del filosofar, o transmitirla posteriormente, señalando que, después de todo, al fin y al cabo no es tan malo, que la filosofía ha logrado algunas cosas en la historia de la humanidad, y cosas de este estilo. Pero eso es sólo palabreo que aleja su discurso de la filosofía. Más bien este arredramiento hay que conservarlo y soportarlo. En él se revela precisamente algo esencial de todo concebir filosófico: que el concepto filosófico es un *ataque* al hombre, y encima al hombre en su conjunto, sacado de la cotidianeidad y ahuyentado hacia el fundamento de las cosas. Pero el atacante no es el hombre, el dudoso sujeto de la cotidianeidad y de la beatitud sapiencial, sino que *el ser-ahí en el hombre dirige en el filosofar el ataque contra el hombre*. De este modo, en el fondo de su esencia el hombre es un atacado y un arrebatado, atacado por el «que él es lo que es» y coimplicado en todo preguntar concipiente. Pero este estar implicado no es un miedo beatificado, sino la lucha contra la insuperable equivocidad de todo preguntar y ser.

Igualmente equivocado sería ver en el filosofar un hacer desesperado que tal vez se mina a sí mismo, algo tenebroso, malhumorado, «pesimista», vuelto a todo lo oscuro y negativo. Sería equivocado tomar el filosofar de este modo, no ya porque junto con estas supuestas sombras también tenga sus lados luminosos, sino porque esta minusvaloración del filosofar no se ha obtenido en absoluto de él mismo. En este enjuiciamiento del filosofar —y precisamente también de nuestros propios intentos— se juntan hoy los escritores de las más diversas visiones del mundo y tendencias, y sus prosélitos.

Pero este enjuiciamiento del filosofar, que de ninguna manera es nuevo, surge del ambiente —que por su parte es en sí mismo bastante transparente— del hombre normal y de las convicciones que para él son rectoras: lo normal es lo esencial; lo promediado, y por tanto lo válido universalmente, es lo verdadero (el eterno promedio). Este hombre normal toma sus pequeños placeres como criterio de aquello que haya de considerarse como alegría. Este hombre normal toma sus tenues temores como criterio de lo que pueda considerarse terror y miedo. Este hombre normal toma sus saciadas opulencias como criterio de lo que puede considerarse seguridad o inseguridad. Cuando menos ahora podría haberse hecho cuestionable si el filoso-

far, en tanto que el pronunciamiento y la conversación a solas en lo último y lo más extremo, puede ser arrastrado ante este juez, y si queremos dejar que nuestra postura respecto de la filosofía nos la dicte este juez. O si estamos resueltos a algo distinto, es decir, si queremos arriesgarnos con nosotros, con nuestro ser hombres. ¿Acaso es tan seguro que la interpretación de la existencia humana en la que nos movemos hoy —según la cual, por ejemplo, la filosofía es eso que se da en llamar un bien cultural entre otros, y tal vez una ciencia, algo que requiere un cuidado—, que esta interpretación de la existencia sea la suprema? ¿Quién nos garantiza que el hombre, en esta autoconcepción suya de hoy, no ha sublimado como Dios a una mediocridad de sí mismo?

Frente a los rodeos iniciales, hasta ahora hemos intentado captar el filosofar mismo —aunque sólo provisionalmente. Eso ha sucedido por una doble vía. En primer lugar, hemos aclarado el preguntar filosófico por vía de una interpretación de las palabras de *Novalis*: filosofar es nostalgia, el impulso de estar en todas partes en casa. En segundo lugar, hemos caracterizado la equivocidad propia del filosofar. De todo ello obtenemos que la filosofía es algo autónomo. No podemos tomarla ni como una ciencia entre otras ni como algo que sólo hallamos cuando preguntamos por las ciencias en cuanto a sus fundamentos. No hay filosofía porque haya ciencias, sino al contrario: *puede* haber ciencias sólo porque y sólo si hay filosofía. Pero la fundamentación de éstas, es decir, la tarea de dar su fundamento, no es ni la única ni la más eminente tarea de la filosofía. Más bien ella abarca el conjunto de la vida humana (existencia), aun cuando no haya ciencias, y no sólo en el sentido de que ella sólo se pasme posteriormente ante la vida (la existencia) como algo ya dado, y la ordene y la determine con arreglo a conceptos universales. Más bien el propio filosofar es un modo fundamental del ser-ahí. Es la filosofía la que, la mayoría de las veces en lo oculto, hace que el ser-ahí llegue a ser por vez primera aquello que puede ser. Pero lo que el ser-ahí del hombre *pueda* ser en las épocas particulares, eso no lo sabe nunca la existencia respectiva, sino que sus posibilidades se configuran justamente por vez primera y sólo en el ser-ahí. Pero estas posibilidades son las de la existencia fáctica, es decir, las posibilidades de su confrontación, que hay que realizar, con lo ente en su conjunto.

En la misma medida, el filosofar tampoco es un reflexionar posterior sobre la naturaleza y la cultura ya dadas, ni tampoco un discurrir posibilidades y leyes que luego se apliquen a lo ya dado.

Todo esto son concepciones que hacen de la filosofía una ocupación y un quehacer, aunque sea de una forma tan sublimada. Frente a ello, el filosofar es algo que se encuentra antes de todo ocuparse y que constituye el

acontecer fundamental de la existencia, que es autónomo y totalmente heterogéneo frente a los comportamientos en los que comúnmente nos movemos.

Eso ya lo sabían y tenían que saberlo los antiguos filósofos en los primeros comienzos decisivos. Así, *Heráclito* nos ha transmitido unas palabras: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον[3]. «Por muchas sentencias que he escuchado de los hombres, ninguno ha llegado a advertir que el ser sabio, el σοφόν [la filosofía], es algo que está separado de todo.» En latín, lo separado se dice ***absolutum***, algo que está en su lugar propio, o más exactamente, lo que constituye por vez primera por sí mismo su lugar propio. *Platón* dice una vez en uno de sus grandes diálogos[4] que la diferencia entre el hombre que filosofa y el que no filosofa es la que hay entre velar (ὕπαρ) y dormir (ὄναρ). El hombre que no filosofa, también el hombre científico, ciertamente existe, pero duerme, y sólo el filosofar es la existencia despierta, es frente a todo lo demás algo totalmente distinto, incomparablemente autónomo. *Hegel* —por nombrar un filósofo de la época moderna— designa la filosofía como el mundo invertido. Quiere decir que, frente a aquello que para el hombre normal es normal, ella se evidencia como lo invertido, pero en el fondo es el auténtico colocar bien la propia existencia. Esto ha de bastarles a ustedes no como una prueba de autoridad, sino sólo como indicación de que aquí no me estoy inventando un concepto de la filosofía ni les estoy exponiendo a ustedes arbitrariamente una opinión privada.

La filosofía es algo primigeniamente autónomo, pero precisamente por eso no es algo aislado, sino que, en tanto que esto extremo y primero, lo ha abarcado ya a todo, de modo que toda aplicación llega demasiado tarde y es un malentendido.

Se trata de nada menos que de volver a ganar esta dimensión original del acontecer en la existencia filosófica, para sólo así volver a «ver» todas las cosas con más sencillez, con más fuerza y con más perseverancia.

[3] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. W. Kranz. Berlín, 1934 ss. 5.ª edición, vol. 1, fragmento 108.

[4] Platón, *Res Publica. Platonis Opera*. Ed. I. Burnet. Oxford, 1902 ss. Vol. IV, 476 c f., 520 c, 533 c.

CAPÍTULO TERCERO

JUSTIFICACIÓN DE LA DESIGNACIÓN COMO METAFÍSICA DEL PREGUNTAR CONCEPTUALMENTE ABARCADOR POR EL MUNDO, LA FINITUD Y EL AISLAMIENTO. ORIGEN E HISTORIA DE LA PALABRA «METAFÍSICA»

Los conceptos filosóficos, conceptos fundamentales de la metafísica, han resultado conceptos abarcadores: conceptos abarcadores en los que siempre se pregunta por el conjunto, y conceptos abarcadores que siempre comprenden en el preguntar a quien concibe[1]. Por eso definimos el preguntar metafísico como preguntar conceptualmente abarcador. En ello constantemente estamos equiparando —lo que tal vez pueda haber resultado llamativo— la filosofía y la metafísica, el pensamiento filosófico y el metafísico. Pero en filosofía, después de todo, además de la «metafísica», hay también «lógica» y «ética» y «estética» y «filosofía de la naturaleza» y «filosofía de la historia». ¿Con qué derecho estamos tomando el filosofar por antonomasia como pensamiento metafísico? ¿Por qué le damos tal prioridad a la disciplina de la metafísica por delante de todas las demás?

Estas disciplinas de la filosofía que se conocen así y cuya constancia fáctica en modo alguno es tan inofensiva para el destino del filosofar como podría parecer, estas disciplinas han surgido del manejo que se hace de la

[1] *Begriff*, «concepto»; *begreifen*, «comprender» en el sentido de entender; *einbegreifen*, «comprender» en el sentido de incluir, abarcar. *(N. del T.)*

filosofía en las escuelas. Pero nosotros no nos exponemos al peligro de preferir arbitrariamente una disciplina de la filosofía, la metafísica, a las demás, porque ahora no estamos tratando en absoluto de disciplinas. La intención de la consideración preliminar es, justamente, destruir esta representación de la metafísica como una disciplina fija.

La metafísica es un preguntar conceptualmente abarcador. Tal preguntar conceptualmente abarcador son las preguntas: ¿qué es el mundo, la finitud, el aislamiento?

¿Pero con qué derecho reivindicamos entonces el título de «metafísica» para este preguntar conceptualmente abarcador que hemos caracterizado? Esta pregunta, que de hecho es legítima, sólo puede responderse mediante una breve explicación de la historia de la palabra y de su significado. Ahora hemos obtenido ya también una cierta comprensión preliminar del filosofar, con base en la cual podemos tratar aquello que se nos ha transmitido como significado de la palabra «metafísica». Pero en ello, la esencia de la filosofía *no la obtenemos* a partir de esta palabra: «metafísica», sino al revés, *a esta palabra le damos por vez primera su significado con base en la comprensión de la filosofía.*

¿Por qué seguimos utilizando la palabra «metafísica» y «metafísico» para designar el filosofar como el preguntar conceptualmente abarcador? ¿De dónde viene esta palabra, y qué significa originalmente?

En la introducción a unas lecciones «sobre» metafísica se sugeriría y sería tentador detenerse más por extenso en la historia de la palabra y de lo que ella designa, en el cambio de sus significados y de las concepciones de la metafísica. Renunciamos a ello por motivos que ya se han tratado lo suficiente. Sin embargo, una breve referencia a la historia de la palabra ahora no sólo es posible sino también indispensable. Con esta explicación del concepto y de la palabra «metafísica» concluimos las consideraciones preliminares. Entonces habremos obtenido una aclaración general del título de nuestras lecciones y de nuestro propósito.

§ 8. La palabra «metafísica». El significado de φυσικά

La palabra «metafísica», para decirlo primero negativamente, no es una palabra primordial. Por palabra primordial entendemos una palabra que se ha formado a partir de una experiencia humana esencial y original como su *expresión*. En ello no es necesario que esta palabra primordial haya surgido también en un tiempo primigenio: puede ser relativamente tardía. El carácter relativamente tardío de una palabra primordial no habla contra

este carácter. Pero la expresión «metafísica», aunque con ella queramos designar algo auténtico, no es una palabra primordial. Se remonta a la serie de palabras griega que, separada, dice así: μετὰ τὰ φυσικά, o diciéndolo completamente: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. De momento dejamos sin traducir esta serie de palabras que posteriormente se fusionó en la expresión «metafísica». Sólo mantenemos que sirve para designar la filosofía.

a) Explicación de la palabra φυσικά. φύσις como el imperar que se constituye a sí mismo de lo ente en su conjunto

Comenzamos la explicación del plexo de palabras con la última palabra que hemos mencionado: φυσικά. En ella se encierra φύσις, que usualmente traducimos como *naturaleza*. Esta palabra misma viene del latín *natura, nasci*: nacer, surgir, crecer. Eso es al mismo tiempo el significado básico del griego φύσις, φύειν. Φύσις significa lo que crece, el crecimiento, lo propio que ha crecido en tal crecimiento. Pero crecimiento y crecer los tomamos aquí en el sentido totalmente elemental y amplio en el que irrumpen en la experiencia primigenia del hombre: crecimiento no sólo de las plantas y de los animales, su surgir y perecer en tanto que mero proceso aislado, sino crecimiento como este acontecer en medio de y dominado por el cambio de las estaciones, en medio de la alternancia de día y noche, en medio del desplazamiento de los astros, de la tormenta y el tiempo y la furia de los elementos. Todo esto junto es el crecer.

Φύσις lo traducimos ahora de modo más claro y más aproximado al sentido pensado originalmente no tanto como crecimiento, sino como el «imperar que se constituye a sí mismo de lo ente en su conjunto». La naturaleza no se toma sólo en el sentido estricto actual como objeto de las ciencias naturales, pero tampoco en el sentido amplio precientífico, ni tampoco en el sentido de Goethe, sino que esta φύσις, este imperar de lo ente en su conjunto, el hombre, igual que lo experimenta de modo inmediato y entrelazado con las cosas, lo experimenta también en sí mismo y en sus semejantes, aquellos que son así con él. Los acontecimientos que el hombre experimenta en sí mismo: engendramiento, nacimiento, infancia, madurez, envejecimiento, muerte, no son sucesos en un sentido actual y estricto de proceso natural específicamente biológico, sino que corresponden al imperar general de lo ente, que comprende en sí mismo el destino humano y su historia. Tenemos que aproximarnos a este concepto totalmente amplio de φύσις para entender esta palabra en *el* significado en el que lo emplearon los antiguos filósofos, a los que falsamente se les llama «filósofos de la na-

turaleza». Φύσις nombra todo este imperar por el que el hombre mismo es gobernado y sobre el que no tiene poder, pero que justamente lo gobierna y lo dirige, a él, al hombre que siempre se ha pronunciado ya sobre él. Lo que él entiende —por muy enigmático y oscuro que en los casos individuales pueda ser—, él lo entiende, ello se le aproxima, lo porta y oprime como aquello que *es*: φύσις, lo que impera, lo ente, todo lo ente. Vuelvo a insistir: φύσις, en tanto que esto ente en su conjunto, no se dice en un sentido moderno y tardío de naturaleza, por ejemplo como contraconcepto de historia, sino más originalmente que ambos conceptos, en un significado original que, siendo previo a la naturaleza y a la historia, los abarca a ambos e incluye también en cierto modo al ente divino.

b) λόγος como el obtener el imperar de lo ente en su conjunto a partir del ocultamiento

El hombre, en tanto que existe como hombre, siempre se ha pronunciado ya sobre la φύσις, sobre el conjunto imperante al que él mismo pertenece, y concretamente no sólo merced a que y porque él hable explícitamente *sobre* las cosas, sino que existir como hombre significa ya pronunciar lo que impera. Se pronuncia el imperar de lo ente imperante, es decir, su orden y su precepto, la ley de lo ente mismo. Lo pronunciado es lo que se ha hecho manifiesto en el hablar. Hablar se dice en griego λέγειν; el imperar pronunciado es el λόγος. Por tanto —es importante atender aquí de entrada a lo que con pruebas se podrá ver con más precisión— forma parte de la esencia de lo ente imperante, en la medida en que el hombre existe en ello, que esté pronunciado de alguna manera. En la concepción elemental y original de esta circunstancia, lo pronunciado está ya necesariamente dentro de la φύσις: de otro modo no podría pronunciarse a partir de ella. Este λόγος pertenece a la φύσις, al imperar de lo ente en su conjunto.

Para nosotros la pregunta es: ¿qué lleva a cabo este λέγειν, este pronunciar? ¿Qué sucede en el λόγος? ¿Se trata sólo de que aquello que lo ente es en su conjunto es traído a una palabra, se formula, llega a hablar? Llegar a hablar: ¿qué significa eso? Lo que los griegos atribuyeron como función fundamental al λέγειν, al «poner en palabras», tempranamente y no sólo en la filosofía posterior, sino tan pronto como filosofaron, es decir, desde el fondo de su comprensión de la existencia, lo obtenemos con una claridad irrefutable a partir del contraconcepto que ya los más antiguos filósofos contrapusieron al λέγειν. ¿Cuál es el contrario de λέγειν? ¿El «no dejar llegar a hablar»? ¿Cómo lo entienden los griegos, precisamente aquellos que em-

plean la palabra φύσις que hemos explicado? Obtenemos información sobre ello a partir de unas palabras de *Heráclito*, a quien ya hemos citado: ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει[2]. «El señor del cual es el oráculo de Delfos ni expresa ni oculta, sino que da una señal [da signos: significa][3].» Aquí se hace claro que el contraconcepto de λέγειν, del «poner en palabras», es el κρύπτειν, el mantener oculto y en el ocultamiento. De ahí resulta necesariamente que la función fundamental del λέγειν es que lo que impera sea retirado del ocultamiento. El contraconcepto de λέγειν es el ocultar; el concepto fundamental y el significado fundamental del λέγειν es «sacar del ocultamiento», *desencubrir*. El «desencubrir, el «retirar del ocultamiento», es el acontecer que acontece en el λόγος. En el λόγος se desencubre el imperar de lo existente, se hace manifiesto.

Para estos niveles elementalmente originales del pensamiento, lo que se hace manifiesto es el propio λόγος: él está en el propio imperar. Pero si éste último es arrancado del ocultamiento en el λόγος, entonces, en cierta manera, tiene que tratar de ocultarse a sí mismo. Precisamente el mismo *Heráclito*, sin exponer expresamente esta conexión, según se evidencia a partir de otro fragmento, nos sigue diciendo por qué, pues, en el λέγειν la φύσις se desencubrió expresamente y fue arrancada del encubrimiento. En la recopilación de fragmentos hay una frase suelta que hasta hoy jamás se ha comprendido ni concebido en su profundidad: φύσις... κρύπτεσθαι φιλεῖ[4]. «El imperar de las cosas tiene en sí mismo la tendencia a ocultarse.» Ya ven ustedes la intimísima conexión entre el ocultamiento y la φύσις, y al mismo tiempo la conexión entre φύσις y λόγος como el desencubrir.

c) λόγος como decir lo no oculto (ἀληθέα). ἀλήθεια (verdad) como robo que tiene que arrancarse del ocultamiento

Lo que propiamente significa que el λόγος sea desencubridor lo obtenemos de otras palabras de *Heráclito*: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας [5]. «Lo máximo de lo que el hombre es capaz es reflexionar [sobre el conjunto], y la sabiduría [reflexión] es decir lo no oculto como no oculto, y hacer según el imperar de las cosas, escu-

[2] H. Diels, *ibid.*, fragmento 93.
[3] [*be-deutet*].
[4] *Ibid.*, fragmento 123.
[5] *Ibid.*, fragmento 112.

chándolas.» Así ven ustedes claramente la interna conexión entre el contraconcepto κρύπτει y lo que dice el λόγος, ἀληθέα, lo no oculto. Esta palabra la traducimos habitualmente con nuestra débil expresión «lo verdadero». Lo máximo de lo que el hombre es capaz es decir lo no oculto, y a una con ello actuar κατὰ φύσιν, es decir, introducirse y ajustarse en todo el imperar y el destino del mundo en general. Actuar κατὰ φύσιν se lleva a cabo de modo que quien así se pronuncia está escuchando a las cosas. Sólo ahora hemos obtenido el contexto más íntimo en el que en la filosofía antigua se encuentra la palabra primordial φύσις: φύσις, el imperar de lo que impera; λόγος, la palabra que obtiene este imperar del ocultamiento. Todo lo que sucede en esta palabra es asunto de la σοφία, es decir, de los filósofos. Dicho con otras palabras, la filosofía es la reflexión sobre el imperar de lo ente, sobre la φύσις, para pronunciarla en el λόγος.

Tenemos que tener presente esta conexión que he aclarado ahora, sobre todo la conexión entre φύσις y λόγος, para entender por qué en una época posterior *Aristóteles*, cuando informa sobre los más antiguos filósofos de entre los griegos y habla de ellos como sus antecesores, los llama φυσιολόγοι. Pero los φυσιολόγοι no son ni «fisiólogos» en el sentido actual de la fisiología como una ciencia especial de la biología general, que, a diferencia de la morfología, trata del proceso vital, ni son filósofos de la naturaleza. Más bien los φυσιολόγοι son el auténtico título original para el preguntar por lo ente en su conjunto, el título de aquellos que se pronuncian sobre la φύσις, sobre el imperar de lo ente en su conjunto, que lo expresan, que lo traen al desencubrimiento (verdad).

De este modo vemos una cosa, lo que φύσις significa primeramente en relación con el título extraño y todavía problemático de τὰ μετὰ τὰ φυσικά, sin que ahora estemos ya suficientemente preparados para delimitar exactamente lo que se encierra en el mencionado título τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Pero el significado de φύσις está ahora aclarado. Al mismo tiempo hemos obtenido una visión que no es menos decisiva para todo lo que va a seguir, la visión de en qué contexto está para los propios griegos la propia φύσις.

Pero en primer lugar podría pensarse que es evidente que el pronunciarse sobre lo ente ha de ser verdadero, y que el reflexionar ha de mantenerse en la verdad. Pero aquí no se trata en absoluto de que este pronunciarse haya de ser verdadero, de que los enunciados sobre la φύσις hayan de ser verdaderos y no falsos. Más bien hay que comprender lo que aquí significa verdad y cómo los griegos entendieron inicialmente la verdad de la φύσις. Eso sólo lo entendemos ni llegamos a conocer la palabra griega ἀλήθεια, lo cual no podemos hacer en el modo como corresponde a nuestra expresión alemana. Nuestra palabra alemana *Wahrheit*, «verdad», tiene el mismo ca-

rácter que las palabras *Schönheit*, «belleza», *Vollkommenheit*, «perfección», y similares. Pero la palabra griega ἀ-λήθεια, no-encubrimiento, se corresponde con la palabra alemana *Un-schuld*, «inocencia», *Un-endlichkeit*, «infinitud»: lo que no es culpable, lo que no es finito. De modo correspondiente, ἀληθέα significa aquello que no está oculto. Por consiguiente, en la más íntima esencia de la verdad los griegos entienden conjuntamente algo negativo, que se corresponde con el alemán *un-*, «in-». En lingüística, la α- se llama α- privativa. Expresa que a la palabra a la que precede le falta algo. En la verdad, lo existente es arrancado del ocultamiento. Los griegos entienden la verdad como un robo que tiene que arrancarse al ocultamiento en una confrontación en la que, precisamente, la φύσις trata de ocultarse. La verdad es la más íntima confrontación del ser humano con el conjunto de lo ente mismo. Eso no tiene nada que ver con esa ocupación de demostrar proposiciones que se lleva a cabo en el escritorio.

Para la σοφία, la φύσις se asigna al λόγος y a la ἀλήθεια, a la verdad en el sentido del desencubrimiento. Este significado primordial de la expresión griega para verdad no es tan inofensivo como hasta ahora se ha supuesto y como se cree que se puede seguir tomando en adelante. La verdad misma es un robo, no es algo que simplemente esté allí, sino que en tanto que desencubrimiento exige al cabo la intervención del hombre entero. La verdad está conjuntamente enraizada en el destino de la existencia humana. Ella misma es algo oculto, y, en cuanto tal, lo superior. Por eso dice *Heráclito*: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων. «Superior y más poderosa que la armonía que está manifiesta a la luz del día es la que no se muestra (la oculta).» Con ello queda dicho que lo que la φύσις oculta es precisamente lo más propio de ella, que no está manifiesto a la luz del día. Con ello se corresponde sólo que en la época posterior, hasta *Aristóteles*, la función del λόγος resulte ser cada vez con más claridad la del ἀποφαίνεσθαι. Eso significa que el λόγος tiene la tarea de forzar al ἀφανής, a lo que se oculta y no se muestra, a lo que no se manifiesta, a que se muestre, y hacer que se manifieste.

El precedente concepto griego de verdad nos revela una intimísima conexión entre el imperar de lo ente, de su ocultamiento, y el hombre, que en cuanto tal, en la medida en que existe, en el λόγος arranca del ocultamiento a la φύσις, que trata de encubrirse, trayendo así lo ente a su verdad.

Cuando en *Ser y tiempo* apunté con toda insistencia a este significado primordial del concepto griego de verdad, no lo hice sólo para traducir mejor y más literalmente la palabra griega. Menos aún se trata de un artificioso juego de etimologías, ni de una construcción sobre la base de tales etimologías. Más bien se trata de nada menos que de hacer visible en primer lugar, mediante la interpretación elemental del antiguo concepto de ver-

dad, la postura fundamental del hombre antiguo respecto del imperar de lo ente (φύσις) y su verdad (y obtener con ello una visión de la esencia de la verdad filosófica).

Esta palabra antigua para verdad es precisamente a causa de su «negatividad» una palabra primordial. Denota que la verdad es un destino de la finitud del hombre, y que para la filosofía antigua no tiene nada que ver con la inofensividad y la indiferencia de proposiciones demostradas. Pero esta palabra antigua para verdad es tan vieja como la filosofía misma. No tiene por qué ni tampoco puede ser más vieja, pero tampoco más reciente, porque sólo con el filosofar nace la comprensión de la verdad, comprensión que se expresa en esta palabra filosófica primordial. La aparición supuestamente posterior de la palabra no es ninguna objeción contra su significado fundamental, sino al contrario: su más íntima pertenencia mutua con la experiencia fundamental de la φύσις en cuanto tal.

d) Los dos significados de φύσις

Tengamos presente este significado primordial de verdad (desencubrimiento de lo ente imperante, φύσις), y tratemos ahora de captar todavía con más nitidez el significado de φύσις. Seguimos la historia del significado fundamental de esta palabra, para entender entonces lo que φυσικά significa primeramente en el título μετὰ τὰ φυσικά.

α) La equivocidad del significado fundamental de φύσις: lo imperante en su imperar. El primer significado de φύσις: los φύσει ὄντα (en contraposición a los τέχνῃ ὄντα) en tanto que concepto de ámbito

El significado fundamental de φύσις es en sí ya equívoco, sin que esta equivocidad resalte claramente en un primer momento. Pero enseguida se hace notar. Φύσις, lo imperante, significa no sólo lo propio *imperante*, sino lo imperante en su imperar o el *imperar* de lo imperante. Y no obstante, a causa de la obstinada contraposición con lo imperante, éste se manifiesta en su irresolución. Justamente aquello que para la experiencia inmediata es lo poderosísimamente imperante reivindica para sí el nombre de φύσις. Pero eso es la bóveda celeste, son los astros, es el mar, la tierra, aquello que constantemente amenaza al hombre, pero que al mismo tiempo también lo vuelve a proteger, le resulta propicio, le sostiene y le alimenta, lo que,

amenazando y sosteniendo de este modo, impera por sí mismo sin la intervención del hombre. Φύσις, la naturaleza, se entiende ahora ya en un sentido estricto, pero pese a todo aún más amplia y originalmente que por ejemplo el concepto de naturaleza en la ciencia natural moderna. Φύσις significa ahora aquello que siempre está ya presente[6] por sí mismo, y que siempre está constituyéndose por sí mismo y pereciendo, a diferencia de lo que es hechura humana, lo que surge de la τέχνη, de la habilidad, de la invención y de la producción. Φύσις, lo imperante, designa ahora en este significado acentuado y al mismo tiempo reducido un dominio destacado de lo ente, lo ente entre otras cosas. Los φύσει ὄντα se oponen a lo que es τέχνη, lo que surge en función de una elaboración y producción y a una reflexión propia del hombre. Φύσις pasa a ser ahora un concepto de ámbito. Pero la naturaleza en este sentido estricto, que sin embargo es suficientemente amplio, es aquello que para los griegos ni surge ni perece. Y nuevamente dice *Heráclito*: «κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα»[7]. «Este cosmos [dejo intencionadamente la palabra sin traducir] es siempre el mismo a través de todo, y no lo ha creado un dios ni ninguno de los hombres, sino que esta φύσις siempre fue, siempre es y siempre será un fuego siempre llameante, cuya llama se enciende con medida y se apaga con medida.»

β) El segundo significado de φύσις: el imperar en cuanto tal como la esencia y la ley interna del asunto

Pero con el término φύσις, con la misma originalidad e igual de esencialmente se entiende conjuntamente el imperar en cuanto tal, que hace que todo lo imperante sea como aquello que es. Φύσις ya no significa ahora un dominio entre otros, es más, ningún dominio en absoluto de lo ente, sino *la naturaleza de lo ente*. Naturaleza tiene ahora el significado de la *más íntima esencia*, como cuando decimos: «la naturaleza de las cosas», sin entender sólo la naturaleza de las cosas naturales, sino la naturaleza de todos y de cada uno de los entes. Hablamos de la naturaleza del espíritu, del alma, de

[6] Heidegger distingue entre *vorhanden* y *anwesend. Vorhandenheit* es el modo como las cosas están fácticamente dadas, y lo traducimos como «presencia». *Anwesenheit* es el modo como está presente el hombre, que no se limita a estar fácticamente dado, sino que se pertenece mutuamente con el conjunto de lo ente, que, a su vez, le está manifiesto. Lo traducimos como «comparecencia» o «asistencia». *(N. del T.)*

[7] *Ibid.*, fragmento 30.

la naturaleza de la obra de arte, de la naturaleza del asunto. Φύσις no significa aquí lo imperante mismo, sino su *imperar* en cuanto tal, la esencia, la ley interna de un asunto.

Pues bien, lo decisivo es que ninguno de estos dos conceptos de φύσις desplace al otro, sino que ambos se conserven juntos. Es más, no se da sólo un estar juntos, sino que cada vez se despierta más la visión de que *ambos significados* que desde el comienzo, aunque calladamente, se imponen en la φύσις expresan algo que es igual de esencial, y que por eso persisten en *el* preguntar que pregunta fundamentalmente por el imperar de lo ente en su conjunto: en la filosofía.

Aquí no podemos seguir más detenidamente el proceso histórico que en la filosofía antigua conduce a un perfilamiento cada vez más nítido de estos dos significados fundamentales, para de este modo fijar dos direcciones del preguntar que en sí mismas se pertenecen mutuamente y que en todo momento se exigen. Sólo señalo que para la elaboración de estos dos conceptos de φύσις se necesitaron siglos, y eso en un pueblo que sentía en toda su importancia la pasión del filosofar. Pero nosotros los bárbaros pensamos que tales cosas vienen de un día para otro.

§ 9. Los dos significados de φύσις en Aristóteles. El preguntar por lo ente en su conjunto y el preguntar por la esencialidad (el ser) de lo ente como la doble dirección de la pregunta de la πρώτη φιλοσοφία

Echamos sólo un breve vistazo a aquel estadio del antiguo filosofar en el que éste alcanza su punto culminante: a la situación del problema en *Aristóteles*. Los cambios y destinos del hombre griego son los inicios de la filosofía hasta *Aristóteles*. Dejando todo esto en un segundo plano, miramos sólo al estado desnudo del problema.

Ya he indicado que el imperar de lo imperante, y este mismo, se manifiestan, en cuanto son sustraídos del ocultamiento, como lo ente. Éste se impone en toda su multiplicidad y plenitud, y atrae hacia sí a la investigación que se apresta a determinados ámbitos y dominios de lo ente. Eso significa que, juntamente con el preguntar por la φύσις en su conjunto, se despiertan ya determinadas direcciones del preguntar; se recorren determinados caminos del saber; del filosofar surgen filosofías particulares que posteriormente llamamos ciencias. Las ciencias son modos del filosofar, y no al revés, que la filosofía sea una ciencia. La palabra griega para ciencia es ἐπιστήμη. Επίστασθαι significa: presidir un asunto, conocerlo. Επιστήμη significa entonces: entrar en un asunto, conocerlo, dominarlo, penetrar el

contenido específico. Por vez primera en *Aristóteles*, esta palabra tiene el significado decisivo de «ciencia» en un sentido amplio, es decir, el significado específico para la investigación teórica en las ciencias. Surgen ciencias que se refieren a diversos ámbitos, a la bóveda celeste, a las plantas y animales, y similares. La ἐπιστήμη que en algún sentido se refiere a la φύσις es la ἐπιστήμη φυσική, física, pero todavía no en el sentido estricto de la moderna física actual, sino física que también abarca el conjunto de las disciplinas biológicas. La ἐπιστήμη φυσική no es sólo una recopilación de hechos en los diversos ámbitos, sino que en la misma medida y originalmente es un reflexionar sobre la interna legalidad de todo este ámbito mismo. Se pregunta qué es la vida misma, qué es el alma, el surgir y el perecer (γένεσις y φθορά), qué es el suceder en cuanto tal, qué es el movimiento, qué el lugar, qué el tiempo, qué el vacío en el que se mueve lo movido, qué es este automotor en su conjunto y qué es el primer motor. Todo eso corresponde a la ἐπιστήμη φυσική, es decir, no hay todavía una clasificación estricta de ciertas ciencias particulares ni una filosofía de la naturaleza que se les añada. Esta ἐπιστήμη φυσική tiene como su objeto todo lo que en este sentido forma parte de la φύσις, y que los griegos designan como τὰ φυσικά. El auténtico preguntar en estas ciencias de la φύσις es la pregunta suprema por el primer motor, por lo que este conjunto de la φύσις es en sí mismo en tanto que este conjunto. A este elemento últimamente determinante en los φύσει ὄντα *Aristóteles* lo denomina, sin vincular con ello una determinada concepción religiosa, lo θεῖον, lo divino. Es decir, se pregunta por lo ente en su conjunto, y finalmente por lo divino. En este cuestionamiento se encuadra la ἐπιστήμη φυσική. Del propio *Aristóteles* nos han llegado unas lecciones sobre esta física, Φυσικὴ ἀκρόασις, o, como diríamos hoy, aunque de modo inexacto, la filosofía de la naturaleza.

Ahora bien, ¿qué sucede con el segundo significado de φύσις, en el sentido de la esencia? El imperar de esto imperante puede tomarse como aquello que determina a esto imperante como lo ente, como aquello que constituye al ente en ente. El ente se dice en griego el ὄν, y aquello que constituye al ente en ente es la esencia del ente y su ser. Los griegos designan a ésta como οὐσία. De este modo, para *Aristóteles*, οὐσία, la esencia del ente, significa todavía φύσις. Con ello tenemos dos significados de φύσις, tal como se juntan en la filosofía aristotélica: por un lado φύσις como lo ente en su conjunto, por otro lado φύσις en el sentido de la οὐσία, de la esencialidad de lo ente en cuanto tal. Lo decisivo es que estas dos direcciones del preguntar, encerradas en el significado unitario de φύσις, *Aristóteles* los fusiona expresamente. No hay dos disciplinas distintas, sino que el preguntar por lo ente en su conjunto y el preguntar por lo que es el ser del

ente, su esencia, su naturaleza, *Aristóteles* los designa como πρώτη φιλοσοφία, como Filosofía Primera. Este preguntar es el filosofar en primera instancia, el auténtico filosofar. El auténtico filosofar es preguntar por la φύσις en este doble significado: el preguntar por lo ente en su conjunto, y juntamente con ello, el preguntar por el ser. Así están las cosas en *Aristóteles*. Pero al mismo tiempo *Aristóteles* no dice nada, o no nos ha llegado transmitido nada, de cómo piensa en su unidad estas dos direcciones del preguntar, de en qué medida justamente este preguntar doblemente orientado constituye unitariamente el auténtico filosofar. Esta pregunta queda abierta, y sigue abierta hasta hoy, o bien hoy ni siquiera se ha vuelto a plantear.

Hagamos un resumen recapitulando. Estamos con la pregunta de con qué derecho reivindicamos el título de «metafísica» como la auténtica designación del filosofar, rechazando no obstante al mismo tiempo la metafísica en el sentido tradicional como disciplina de la filosofía. La legitimidad y la forma de uso del título «metafísica» para nuestras consideraciones tratamos de justificarlas primeramente mediante una breve orientación sobre la historia del término. Esta orientación nos reconduce a la filosofía antigua, y al mismo tiempo nos proporciona información sobre los inicios de la propia filosofía occidental en la tradición en la que nos encontramos. En el contexto de la aclaración del término principal del título τὰ μετὰ τὰ φυσικά hemos visto la φύσις en conexión con el λόγος. El imperar de lo ente en su conjunto tiene en sí mismo la tendencia a ocultarse. De modo correspondiente, se le asigna una peculiar confrontación con él en la que la φύσις se desencubre. Ahora dejamos provisionalmente aparte esta conexión entre el λόγος y la verdad, es decir, el no ocultamiento tal como se expresa en el λόγος. Más tarde tendremos que volver a recurrir a esto. Ahora sólo nos interesa el desarrollo de los dos significados fundamentales de φύσις, de lo imperante en su imperar. Allí se da en primer lugar lo imperante mismo, lo ente, y en segundo lugar éste tomado en su imperar, es decir, en su ser. Con relación a estas dos direcciones fundamentales, el término φύσις se despliega en los dos significados fundamentales: φύσις como φύσει ὄντα, el ente tal como se hace accesible en la física, en la investigación de la naturaleza en sentido estricto, y φύσις en el segundo significado como naturaleza, tal como hoy aún seguimos empleando el término cuando hablamos de la naturaleza del asunto, de la esencia del asunto. Φύσις en el sentido de aquello que constituye el ser y la esencia de un ente es οὐσία. La separación de estos dos significados de φύσις: el ente mismo y el ser del ente, y la historia de ellos y su desarrollo alcanzan su punto culminante en *Aristóteles*, que precisamente reúne el preguntar por los φύσει ὄντα en su

conjunto (φύσις en el primer sentido) y la pregunta por la οὐσία, el ser del ente (φύσις en el segundo sentido), y designa este preguntar como πρώτη φιλοσοφία, prima philosophia, Filosofía Primera, filosofía en sentido auténtico. El auténtico filosofar pregunta por la φύσις en este doble significado, por el ente mismo y por el ser. En la media en que la filosofía pregunta por el ente mismo, no toma como objeto suyo una cosa cualquiera, sino que orienta su preguntar a esto ente en su conjunto. En la medida en que el carácter fundamental de este ente y de su ser es el movimiento, la pregunta original se remonta luego al primer motor, al último y más extremo, que al mismo tiempo se designa como lo θεῖον, lo divino, sin que en ello resuene un determinado significado religioso. Ésta es la situación en la filosofía aristotélica. El auténtico filosofar es para *Aristóteles* este doble preguntar: por el ὂν καθόλον y por el τιμιώτατον γένος, por el ente en general, el ser, y por el auténtico ente. Pero él no siguió aclarando esto en su conexión interna, o al menos, en las tradiciones que arrancan de él, nosotros no hallamos nada que nos proporcione información acerca de qué aspecto ofrece la problemática *unitaria* que toma como objeto a la φύσις en este doble sentido, ni de cómo se fundamenta expresamente a partir de la esencia de la filosofía misma.

§ 10. La formación de las disciplinas escolares de la lógica, la física y la ética como decadencia del auténtico filosofar

Lo que *Aristóteles* logró en la dirección de la auténtica filosofía nos ha llegado transmitido en lecciones y tratados particulares. En ellos encontramos siempre nuevos planteamientos y arranques del auténtico filosofar, pero nada de un sistema de *Aristóteles* tal como sólo posteriormente se inventó, así como tampoco en los diálogos de *Platón* hay un sistema de la filosofía platónica.

Aristóteles murió en el 322/21 antes de Cristo. Pero entre tanto hace ya tiempo que la filosofía ha venido a ser víctima de la equivocidad. Con *Aristóteles* la filosofía antigua alcanzó su punto culminante, con él comienza su descenso y su auténtica decadencia. En *Platón* y en *Aristóteles* se hace inevitable la formación de escuelas. ¿Cómo repercute ella? El preguntar viviente muere. Falta el auténtico ser arrebatado del preguntar filosófico. Todo esto tanto más cuanto que el pasado ser arrebatado ha alcanzado el conocimiento y se ha pronunciado. Lo expresado se toma por separado y se lo reconvierte en un resultado manejable y en una aplicabilidad que cualquiera puede aprender y recitar. Esto significa que todo

aquello que se ha transmitido de la filosofía platónica y la aristotélica, la riqueza de tratados y de diálogos, está desarraigado y ya no se concibe de modo radicado, que, por así decirlo, hay sólo un rico inventario de filosofía con la que los sucesores y epígonos tienen que habérselas de algún modo. La filosofía platónica y la aristotélica sucumben al destino del que ninguna filosofía escapa: se convierten en filosofía de escuela. Pero para la escuela, para los sucesores, porque lo radicado de este filosofar se ha perdido, queda la tarea de juntar de algún modo el material que se agrieta y se descompone, de modo que la filosofía se haga accesible para cualquiera y pueda ser recitada por cualquiera. Todo aquello que alguna vez surgió de las más diversas cuestiones —externamente desvinculadas, pero tanto más internamente enraizadas— se vuelve ahora desarraigado, se lo carga junto, conforme a puntos de vista adoctrinables y aprendibles, en asignaturas. La conexión enraizada se reemplaza por el orden dentro de asignaturas y disciplinas escolares. La pregunta es según qué puntos de vista se ordena ahora este rico material, que en sí mismo y en su núcleo y vitalidad ya no se aprehende.

El punto de vista de este orden escolar resultó sin más de los temas principales que ya hemos conocido. Hemos visto que la filosofía se ocupa por un lado de la φύσις. Al aclarar el término φύσις en el sentido de «lo que existe por sí mismo» y «lo que surge e impera desde sí mismo», la hemos destacado respecto del ente que es a causa de la producción a cargo del hombre. Desde aquí obtenemos el contraconcepto para φύσις, que abarca todo aquello que significa el modo de obrar humano, al hombre en su hacer, en su comportamiento, en su actitud, en aquello que los griegos designan como ἦθος, de donde viene nuestro término «ética». ἦθος significa la actitud del hombre, el hombre en su actitud, en su comportarse como un ente distinto de la naturaleza en sentido estricto, de la φύσις. Con ello tenemos dos ámbitos fundamentales que resultan como tema fundamental para nuestra consideración. Ahora bien, en la medida en que φύσις y ἦθος se tratan en la filosofía, se pronuncian y se aclaran explícitamente en el λόγος. En la medida en que el λόγος, el hablar sobre las cosas, es lo primero para todo lo adoctrinable, la consideración del propio λόγος vuelve a un primer lugar.

Cuando se intenta clasificar en disciplinas escolares todo el inventario del filosofar antiguo, queda dicho al mismo tiempo que el tipo de conocimiento ya no es un filosofar vivo a partir de los propios problemas, sino que es de un tipo tal como, por lo demás, los ámbitos del saber son tratados en las ciencias. El modo de tratamiento de estos ámbitos de la filosofía se convierte ahora en una ciencia, en el ἐπιστήμη en sentido aristo-

télico. Surge la ἐπιστήμη λογική, le sigue la ἐπιστήμη φυσική, y el final lo constituye la ἐπιστήμη ἠθική. Con ello resultan tres disciplinas escolares de la filosofía tomada escolarmente: lógica, física, ética. Este proceso de elaboración escolar, y por tanto de decadencia del auténtico filosofar, se inicia ya en la época de *Platón*, en su propia academia escolar. En la propia tradición antigua se cuenta de la época helenística que esta división de las disciplinas fue posibilitada por el propio *Platón*, y que fue fundamentada por vez primera por uno de sus discípulos y directores de la Academia: *Xenócrates*. Esta clasificación no sólo se mantuvo a lo largo de los siglos en la Academia platónica, sino que también se transmitió a la escuela de *Aristóteles*, a la filosofía peripatética, y a partir de los dos fue recogida luego por los estoicos. La prueba de ello la encontramos en *Sexto Empírico*: πλὴν οὗτοι μὲν ἐλλιπῶς ἀνεστράφθαι δοκοῦσιν, ἐντελέστερον δὲ παρὰ τούτους οἱ εἰπόντες τῆς φιλοσοφίας τὸ μέν τι εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν. ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν [περὶ] πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθείς. ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως. «De modo más completo han clasificado a los filósofos aquellos que dicen que es tarea de la filosofía tratar aquello que concierne a la física, la ética, la lógica; una diferenciación que está prefigurada en *Platón*, quien como dirigente fue el primero que trató mucho sobre la φυσικά, así como sobre la ἠθικά, y no menos sobre la λογικά. Los primeros que introdujeron explícitamente esta diferenciación fueron aquellos en torno a *Xenócrates* y los discípulos de *Aristóteles* en el Peripatos, y más adelante los estoicos.»[8]

Pero para nosotros no es suficiente con tener simplemente conocimiento de este hecho, sino que lo decisivo es que esta clasificación escolar prefigura desde el comienzo para el tiempo posterior la concepción de la filosofía y del preguntar filosófico, de modo que en el tiempo postaristotélico —al margen de unas pocas excepciones— la filosofía pasa a ser un asunto escolar y de aprendizaje. Lo que aparece en cuanto a preguntas filosóficas o lo que se conocía de antes se emplaza forzosamente en una de estas disciplinas, y se trata según el esquema de los métodos de pregunta y demostración.

[8] Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*. Ed. I. Bekker. Berlín, 1842. Libro VII, fragmento 16.

§ 11. La conversión del significado técnico de μετά en la palabra «metafísica» en el significado de un contenido

a) El significado técnico de μετά: después (post). Metafísica como título técnico para una situación de apuro frente a la πρώτη φιλοσοφία

En estos siglos de decadencia de la filosofía antigua, en la época desde el 300 antes de Cristo hasta el primer siglo precristiano, los escritos de *Aristóteles* se daban casi por desaparecidos. Sólo unas pocas cosas las había publicado él mismo, y el resto se había guardado sólo como manuscritos, como proyectos de lecciones y como transcripciones de lecciones, tal como habían surgido. Cuando en el primer siglo precristiano se preocuparon de todo este material de la filosofía aristotélica y quisieron hacerlo accesible para la escuela, se vieron ante la tarea de recopilar todo el inventario de los tratados aristotélicos y de ordenarlo. Entonces resultaba evidente ver todo el material en el horizonte del que se disponía, es decir, al hilo conductor de las tres disciplinas de la lógica, la física y la ética. A los compiladores de los escritos aristotélicos les surgió la tarea de clasificar todo el inventario del material transmitido en estas tres disciplinas, que a su vez no eran cuestionables.

Si nos ponemos en la situación de estos compiladores, tenemos ante nosotros el material de la filosofía aristotélica y las tres disciplinas. Pues bien, entre los tratados de *Aristóteles* se encontraban también aquellos en los que él mismo dice en ocasiones que representan la πρώτη φιλοσοφία, el auténtico filosofar, aquellos que preguntan por lo ente en general y por el auténtico ente. Quienes ordenaban los escritos aristotélicos no podían emplazar estos tratados en ninguna de las tres disciplinas en las que se clasificaba la filosofía de escuela. A causa de esta consistencia fija de las tres disciplinas de la filosofía, no se estaba en condiciones de recoger lo que *Aristóteles* designa como la auténtica filosofía. Ante lo que *Aristóteles* designaba como auténtica filosofía, se produjo la *situación de apuro* en la que aquélla no formaba parte de ninguna de las tres disciplinas. Por otra parte, precisamente esto que *Aristóteles* designa como el auténtico filosofar era lo que menos podía dejarse aparte. Con ello surgió la pregunta: ¿qué hacer con la auténtica filosofía en el esquema de las tres disciplinas, que la escuela no estaba en condiciones de ampliar ni de modificar? Tenemos que ponernos muy en claro esta situación: lo esencial de la filosofía no se podía emplazar. Ante el filosofar, la filosofía de escuela se encontró en una situación de apuro.

Sólo queda una salida de este apuro. Se examina si la auténtica filosofía no tendrá alguna relación con lo conocido escolarmente. En efecto. En es-

tos tratados se encuentran en parte tales preguntas, como en *la* lección que constituye la fundamentación de la «física». Se aprecia que hay una cierta afinidad entre las preguntas que *Aristóteles* trata en la Filosofía Primera y las preguntas que la filosofía de escuela aclara en la física, pero no obstante de modo que lo que *Aristóteles* trata en la Filosofía Primera es mucho más amplio y muchísimo más fundamental. No hay por tanto posibilidad de incluirlo sin más en la física, sino sólo de colocarlo *junto* a ella, *tras* la física, de clasificarlo *detrás* de la física. Tras, detrás, en griego se dice μετά, de modo que la auténtica filosofía se colocó detrás de la física: μετὰ τὰ φυσικά. La auténtica filosofía se ordena desde ahora bajo el título de τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Lo esencial aquí es que estamos ante la situación fatal de que, con esta designación, la auténtica filosofía no se designa en cuanto a su contenido ni según su problemática especial, sino mediante un título que debería indicar su posición en el orden externo de los escritos: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Lo que llamamos «metafísica» es un término que surgió de una desorientación, un título para una situación de apuro, un título puramente técnico que aún no dice nada en cuanto al contenido. La πρώτη φιλοσοφία es τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

Este orden de los escritos aristotélicos se ha mantenido a lo largo de toda la tradición, y ha pasado a la gran edición de los escritos aristotélicos, a la edición de la Academia de Berlín, en la que a los escritos sobre lógica le siguen los de la física, luego los de la metafísica, y a ellos los escritos éticos y los políticos.

b) El significado de μετά en cuanto a su contenido: más allá (trans). Metafísica como designación e interpretación de la πρώτη φιλοσοφία en cuanto a su contenido: ciencia de lo trans-sensible. Metafísica como disciplina escolar

Τὰ μετὰ τὰ φυσικά siguió siendo durante mucho tiempo un título técnico tal, hasta que en un determinado momento —no sabemos cuándo ni cómo ni a cargo de quién— este título técnico recibió atribuido un significado en cuanto a su contenido, y la serie de palabras se recogió en una palabra, en el término latino «metafísica». μετά significa en griego «después», «detrás», como en las palabras μετιέναι («indagar, ir detrás de algo»), μετακλαίειν («llorar detrás»), μέθοδος, «método», es decir, el camino por el que indago una cosa.

Pero μετά tiene en griego aún otro significado, que tiene que ver con el primero. Si yo voy detrás de una cosa y la indago, me estoy moviendo ale-

jándome de una cosa hacia otra, es decir, de algún modo me estoy «girando». Este significado de μετά en el sentido de «alejarse de una cosa hacia otra» lo tenemos en la palabra griega μεταβολή (giro, viraje, inflexión[9]). En la fusión del título griego τὰ μετὰ τὰ φυσικά en el término latino «metafísica», el μετά ha cambiado su significado. Del significado puramente espacial se constituyó el significado del giro, del «volverse alejándose de una cosa hacia otra», del «salir de algo hacia algo distinto». τὰ μετὰ τὰ φυσικά no significa ahora lo que sigue a las doctrinas sobre la física, sino lo que trata de aquello que se *gira alejándose* de los φυσικά y se *vuelve hacia* otro ente, hacia el ente en general y hacia el auténtico ente. Este *viraje* sucede en la auténtica filosofía. La πρώτη φιλοσοφία es metafísica en este sentido. Este girarse alejándose de la naturaleza como ámbito particular, y en general de todo ámbito tal, que practica la auténtica filosofía, es un *ir más allá* del ente individual, un *hacia* esto otro.

Metafísica pasa a ser el título para el conocimiento de lo que se encuentra más allá de lo sensible, para la *ciencia* y el *conocimiento de lo trans-sensible*. Esto puede aclararse a partir del significado latino. El primer significado de μετά, «detrás», se dice en latín *post*; el segundo significado, *trans*. El título técnico «metafísica» se convierte ahora en una designación del contenido de la πρώτη φιλοσοφία. La metafísica, en este significado en cuanto a su contenido, asume ahora una determinada interpretación y concepción de la πρώτη φιλοσοφία. La tarea de ordenar en la filosofía de escuela —y sobre todo la situación de apuro de ésta— es la causa de una interpretación totalmente determinada, a la que en el futuro queda sujeto el auténtico filosofar como metafísica. Hasta ahora —al margen de la deficitaria explicación de la historia del desarrollo de la palabra— se ha atendido demasiado poco al hecho de que este giro no es, ni con mucho, tan irrelevante e inofensivo como pueda parecer. Esta inflexión del título no es en absoluto nada accidental. Con él se decide algo esencial: *el destino de la auténtica filosofía en occidente*. El preguntar de la auténtica filosofía se concibe de entrada como metafísica en el segundo significado, en el significado en cuanto al contenido, y se encamina en una determinada dirección y hacia determinados planteamientos. De este modo, el título «metafísica» ha dado motivo para la formación de analogías, que están pensadas de modo correspondiente en cuanto a su contenido: meta-lógica, meta-geometría, que va más allá de la geometría euclidiana. El barón von Stein ha llamado me-

[9] Traducimos *Umwendung* como «viraje», y *Umschlag* como «giro» cuando se refiere al movimiento de la propia metafísica y como «inflexión» cuando se refiere al cambio de significado del término. *(N. del T.)*

tapolíticos a gente que construye una política práctica sobre sistemas filosóficos. Se habla incluso de una métaspirine, que supera en su eficiencia a la aspirina habitual[10]. Roux habla de la metaestructura de la albúmina. Pero la metafísica misma se introduce como título de una disciplina junto a las otras. El significado técnico inicial, que debía indicar la posición de la mal comprendida πρώτη φιλοσοφία, se trocó en una caracterización del contenido del auténtico filosofar. Con este significado, es el título de una disciplina filosófica que se agrega a las demás.

El origen de la palabra «metafísica» y su historia tiene importancia para nosotros, en un primer momento, sólo en este punto totalmente esencial de que retengamos la inflexión del significado técnico en un significado en cuanto al contenido, y de que conservemos en la memoria la tesis, que se vincula con ello, de la clasificación de la metafísica así entendida en la serie de las disciplinas escolares. La historia de esta disciplina misma no podemos exponerla en sus puntos particulares. Habría que referir muchas cosas sobre ello. Y pese a todo tal cosa sigue siendo en el fondo infecunda mientras no la entendamos desde una problemática viva de la metafísica.

§ 12. Los inconvenientes internos del concepto tradicional de metafísica

Nos ocupa otra pregunta: con qué derecho, y eso significa al mismo tiempo, según qué significado, retenemos el título de «metafísica», siendo que lo estamos rechazando como disciplina escolar. Quisimos obtener la respuesta a esta pregunta mediante la historia de la palabra. ¿Qué aportó ésta? Nos familiarizó con dos significados: el inicial técnico, y el posterior según el contenido. Evidentemente, el primero no puede seguir ocupándonos. Tomamos «metafísica» en el segundo significado, en cuanto al contenido, cuando decimos que la filosofía es un preguntar metafísico. Es decir, tomamos metafísica como título para la πρώτη φιλοσοφία, no sólo como mero título, sino de modo que esta palabra expresa lo que es el auténtico filosofar. Así estaría todo en un orden perfecto: nos atenemos a la tradición. Y no obstante, en este enlazar con la tradición reside la auténtica dificultad. El significado de metafísica en cuanto al contenido ¿se ha extraído, pues, de una comprensión real de la πρώτη φιλοσοφία y se ha obtenido como interpretación de ella? ¿O *por el contrario* no se ha concebido la πρώτη φιλοσοφία según una interpretación relativamente casual de la metafísica? De hecho es así. El de-

[10] Cfr. J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch.* Segunda edición. Basilea, 1928. Segunda serie, p. 248.

sarrollo del segundo significado de metafísica nos mostró que el término «metafísica» se tomó en cuanto a su contenido como el conocimiento de lo trans-sensible. En este sentido se ha conservado el título de «metafísica» en la tradición, y justamente en este significado *no* nos será lícito tomarlo. Más bien, nos surge por el contrario la tarea de, *a partir de una comprensión original de la* πρώτη φιλοσοφία, *proporcionarle por vez primera, al término ya dado, su significado*. Dicho brevemente: no hemos de interpretar la πρώτη φιλοσοφία a partir de la metafísica, sino que, por el contrario, tenemos que *legitimar el término «metafísica» mediante una interpretación original de aquello que tiene lugar en la* πρώτη φιλοσοφία *de Aristóteles*.

Cuando planteamos esta exigencia, le subyace el convencimiento de que el título tradicional de «metafísica» en cuanto a su contenido, como conocimiento de lo trans-sensible, no se ha extraído de la comprensión original de la πρώτη φιλοσοφία. Para fundamentar este convencimiento, tendríamos que mostrar ahora dos cosas: *primero*, de qué modo se puede obtener en *Aristóteles* una comprensión original de la πρώτη φιλοσοφία, y *segundo*, que, frente a ésta, el concepto tradicional de metafísica fracasa.

Pero lo primero sólo podemos mostrarlo cuando nosotros mismos hayamos desarrollado ya una problemática más radical de la auténtica filosofía. Sólo entonces tenemos la antorcha con la que podemos arrojar luz a los fundamentos ocultos e indiferenciados de la πρώτη φιλοσοφία, y por tanto de la filosofía antigua, para decidir lo que allí sucede en el fondo. Pero en tal auténtico filosofar debemos entrar primero mediante las lecciones. Por consiguiente tenemos que renunciar a lo primero. Pero entonces tampoco podemos sacar a la luz la inadecuación del significado tradicional de metafísica frente a la πρώτη φιλοσοφία, y el rechazo de este título tradicional sigue siendo un mero arbitrio.

Sin embargo, para mostrar a grandes rasgos que lo último no es el caso, hay que señalar los inconvenientes internos de este concepto tradicional. Pero éstos jamás se deducen de ningún otro modo sino del hecho de que el concepto no se obtuvo de una πρώτη φιλοσοφία comprendida originalmente. Más bien, la casualidad de la formación de la palabra dio una indicación sobre la interpretación de la πρώτη φιλοσοφία.

Con relación al concepto tradicional de la metafísica afirmamos tres cosas: 1) está *enajenado*; 2) es *confuso* en sí mismo; 3) se *despreocupa* del auténtico problema de aquello que ha de designar. Más bien, este título de «metafísica», en su significado en cuanto al contenido se va arrastrando a lo largo de la historia de la filosofía, en ocasiones algo modificado, pero jamás comprendido de tal modo que él mismo se vuelva un problema con relación a aquello que pretende designar.

a) La enajenación del concepto tradicional de metafísica: lo metafísico (Dios, alma inmortal) como un ente dado, aunque superior

El concepto tradicional de metafísica está *enajenado*. Para ver esto, partimos del concepto popular de metafísica, seguimos su origen y mostramos en qué medida conduce fuera de la filosofía, y eso significa en qué medida es externo. (Ciertamente, hay que observar que la metafísica como título, en un primer momento, está reservada justamente para toda la «ontología», que sin embargo, precisamente, es al mismo tiempo teología.)

Cuando hoy, en la literatura usual, se emplea la palabra «metafísica» y «metafísico», el uso de esta palabra quiere provocar de inmediato la impresión de lo profundo, de lo misterioso, de lo que no es accesible sin más, de aquello que se halla tras las cosas de lo cotidiano, en el dominio propio de lo real último. Lo que se halla más allá de la experiencia habitual de los sentidos, más allá de lo sensible, es lo trans-sensible. Con ello se vinculan fácilmente intenciones tal como se designan con nombres como teosofía, ocultismo. Todas estas tendencias —que hoy se lanzan con especial fuerza y que gustan de hacerse pasar por metafísica, motivo por el cual los literatos discursean sobre una resurrección de la metafísica— sólo son formas sustitutorias, que se toman más o menos en serio, de la postura fundamental hacia y para el establecimiento de lo trans-sensible, tal como se impone en occidente primeramente mediante el cristianismo, la dogmática cristiana. La propia dogmática cristiana ganó una forma determinada merced a que asumió en una determinada dirección la filosofía antigua, sobre todo la de *Aristóteles*, para sistematizar el contenido de la fe cristiana. La sistematización no es un orden externo, sino que conlleva una *interpretación del contenido*. La teología y la dogmática cristianas se apoderaron de la filosofía antigua, y la reinterpretaron de un modo totalmente determinado (de un modo cristiano). Mediante la dogmática cristiana, la filosofía antigua fue desplazada a una concepción totalmente determinada, que se mantuvo a lo largo del Renacimiento, del Humanismo y del Idealismo alemán, y cuya falsedad sólo hoy comenzamos lentamente a comprender. El primero tal vez fuera *Nietzsche*. En la dogmática cristiana como una fijación de proposiciones de una determinada forma religiosa tiene que tratarse en un sentido eminente de Dios y del hombre, de modo que estos dos, Dios y el hombre, pasan a ser los objetos primarios no sólo de la fe, sino también de la sistemática teológica: Dios como lo trans-sensible por antonomasia, el hombre no sólo, y justamente no única ni predominantemente, como este ser terreno, sino con relación a su destino eterno, a su inmortalidad. Dios y la inmortalidad son los dos títulos para lo que hay en el más allá, de lo

que se trata esencialmente en esta fe. Esto que hay en el más allá pasa a ser lo propiamente metafísico, o reivindica para sí una determinada filosofía. Todavía a comienzos de la filosofía moderna, en su fundador, *Descartes*, vemos cómo éste dice expresamente en su obra principal, *Meditationes de prima philosophia*, «Meditaciones sobre la auténtica filosofía», que la Filosofía Primera tiene por objeto la demostración de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. A comienzos de la filosofía moderna, que gusta de hacerse pasar por ruptura con la filosofía antigua, encontramos justamente enfatizado y fijado lo que fue la *auténtica demanda de la metafísica medieval*.

La asunción de la Filosofía Primera aristotélica en la construcción y la ampliación de la dogmática teológica de la Edad Media se facilitó, en cierto sentido de modo puramente externo, gracias a que el propio *Aristóteles*, en el libro VI de la *Metafísica*, ahí donde habla de la Filosofía Primera, la estructura —como ya hemos oído— en las dos direcciones fundamentales del preguntar, sin hacer de su propia unidad un problema. Según esta estructuración, se trata por un lado del *ente en cuanto tal*, es decir, de aquello que forma parte de todo ente en tanto que ente, todo ὄν en tanto que es ὄν. Se pregunta: ¿qué forma parte de un ente en la medida en que es un ente, al margen de si es éste o aquél? ¿Qué forma parte de él en la medida en que es en general tal cosa como un ente? Esta pregunta por la *esencia* y la *naturaleza* de lo ente plantea la Filosofía Primera. Pero *al mismo tiempo* plantea *también* la pregunta por lo *ente en su conjunto*, en tanto que pregunta por lo *supremo* y lo *último*, que Aristóteles designa también como τιμιώτατον γένος, como el ente más original, que él también llama θεῖον. Con relación a esto divino, a la Filosofía Primera la llama también θεολογική, conocimiento teológico: el λόγος que busca el θεός, no en el sentido de un Dios creador ni un Dios personal, sino simplemente lo θεῖον. En *Aristóteles* encontramos por tanto prefigurada esta *conexión peculiar* entre la *prima philosophia* y la *teología*. Pues bien, basándose en esta conexión, proporcionada por una determinada interpretación de la filosofía árabe, en la Edad Media, cuando ésta trabó conocimiento con *Aristóteles*, sobre todo con sus escritos metafísicos, se facilitó el ajuste del contenido cristiano de fe con el contenido filosófico de los escritos de *Aristóteles*. Así se llega a que lo transsensible, lo metafísico en el concepto *habitual*, es al mismo tiempo lo que se conoce en el conocimiento *teológico*, en un conocimiento teológico que no es teología de la *fe*, sino teología de la *razón*, teología racional.

Lo esencial es que el objeto de la *Filosofía Primera* (metafísica) es ahora un *ente determinado*, aunque *trans-sensible*. En nuestra pregunta por la comprensión medieval de la metafísica no se trata ahora de la cuestión de

la legitimidad de un conocimiento de esto trans-sensible, tampoco de la pregunta por la posibilidad de un conocimiento de la existencia de Dios ni de la inmortalidad del alma. Todo esto son preguntas posteriores. Más bien se trata de lo *fundamental*, de que lo trans-sensible, lo metafísico, es *un* ámbito de lo *ente* entre otros. La metafísica se sitúa con ello en el *mismo nivel* que otros conocimientos del *ente* en las ciencias o en conocimientos práctico-técnicos, con la única diferencia de que este ente es superior. Se halla *más allá*..., al otro lado, *trans*..., que es la traducción latina del μετά. El μετά *no* indica una determinada *actitud* del pensamiento ni del conocimiento, un *viraje* peculiar respecto del pensar y preguntar cotidianos, sino que es sólo la señal del *lugar* y del *orden del ente* que se halla *detrás* y *más allá* de lo otro ente. Pero todo el conjunto —esto trans-sensible y lo sensible—, en cierto modo, está *presente de un modo igual*. El conocimiento de ambos se mueve —sin perjuicio de diferencias relativas— en *la misma actitud cotidiana* del conocer y demostrar cosas. Ya únicamente el hecho de las demostraciones de Dios —totalmente al margen de su fuerza demostrativa— documenta esta actitud de tal metafísica. Aquí se pierde por completo que el filosofar es una *postura fundamental autónoma*. La metafísica está nivelada y enajenada en el conocimiento cotidiano, sólo que en ella se trata de lo trans-sensible, que además está demostrado por la revelación y la doctrina de la Iglesia. El μετά, como indicación de un lugar de lo trans-sensible, justamente no desvela nada del peculiar viraje que, al cabo, el filosofar conlleva. Con ello queda dicho que lo metafísico mismo es un ente entre otros, que aquello a lo que yo me encamino, lejos de lo físico, no se diferencia fundamentalmente de ello, salvo por la diferencia que existe entre lo sensible y lo trans-sensible. Pero eso es una malinterpretación total de lo que en *Aristóteles*, en tanto que θεῖον, queda cuando menos como problema. En que lo metafísico es un ente presente entre otros, aunque superior, reside la *enajenación* y la *exterioridad* del concepto de metafísica.

b) La confusión del concepto tradicional de metafísica: el acoplamiento de los dos modos separados del residir más allá del (μετά) ente trans-sensible y de los caracteres insensibles del ser de lo ente

El concepto tradicional de metafísica es en sí *confuso*. Hemos visto que en *Aristóteles*, junto con la teología, el supuesto conocimiento de lo trans-sensible, había aún otra dirección del preguntar. De la πρώτη φιλοσοφία formaba parte, igual de originalmente, la pregunta por el ὂν ᾗ ὄν, el conocimiento del ente en cuanto tal. También esta segunda dirección del preguntar *Tomás de*

Aquino la asumió sin más de *Aristóteles*. Cuando esto sucedió, naturalmente tuvo que tratar de poner su cuestionamiento en algún tipo de conexión con el de *Aristóteles*. En la dirección del preguntar por el ὄν ᾗ ὄν se pregunta qué conviene a todo ente en cuanto tal, qué es el ente y qué propiedades ofrece, por así decirlo, cuando lo considero en general: ens communiter consideratum o el ens in communi. El *ente en general* pasa a ser igualmente objeto de la prima philosophia. Pues bien, aquí se aprecia que cuando pregunto por aquello que conviene a todo ente en cuanto tal, voy necesariamente *más allá* del ente individual. Voy más allá hacia las determinaciones más universales del ente: que todo ente es algo, un uno y no lo otro, que es distinto, opuesto y similares. Todas estas determinaciones: algo, unidad, alteridad, diversidad, oposición, son tales que se hallan más allá de todo lo individual, pero que en *su* hallarse más allá son totalmente distintos del hallarse más allá de Dios en relación con cualquier cosa. Estos *dos modos fundamentalmente diversos de hallarse más allá* se acoplan en *un* concepto. No se pregunta en absoluto qué significa *aquí* el μετά, sino que se lo deja indeterminado. Más en general, podemos decir que en el primer caso, en el conocimiento teológico, se trata de un conocimiento de lo no sensible en el sentido de aquello que, en tanto que un ente propio, se halla más allá de los sentidos; en el segundo caso, cuando destaco tal cosa como la unidad, la pluralidad, la alteridad, que yo no puedo degustar ni pesar, se trata de algo no sensible, pero no de algo *trans*-sensible, sino de algo *in*sensible, que no es accesible a través de los sentidos. No se habla en absoluto de una diferenciación ni de un problema entre lo trans-sensible y lo insensible en una relación bilateral y recíproca con lo sensible. Viéndolo de este modo, el concepto interno de metafísica, en la medida en que el estado del problema en *Aristóteles*, en la filosofía aristotélica, es asumido conjuntamente sin más, es *en sí mismo confuso*.

c) La aproblematicidad del concepto tradicional de metafísica

Porque, de este modo, el concepto tradicional de metafísica está enajenado y es en sí mismo confuso, no puede llegarse a que la metafísica en sí misma, o el μετά en sentido propio, pasen a ser un problema. Dicho al revés: porque el auténtico filosofar en tanto que el preguntar plenamente libre del hombre no es posible para la Edad Media, sino que en él son esenciales actitudes totalmente distintas, porque en el fondo no hay una filosofía de la Edad Media, por eso la asunción de la metafísica aristotélica en las dos direcciones señaladas está configurada de entrada de tal modo que surge una dogmática no sólo de la fe, sino también de la Filosofía Primera misma. En

este proceso peculiar de la asunción de la filosofía antigua en el contenido cristiano de fe, y a través de éste, como hemos visto en *Descartes*, en la filosofía moderna, se llega por vez primera a una detención y a un auténtico preguntar gracias a *Kant*. *Kant* fue el primero que realmente intervino y que, en un arranque en una determinada dirección, trató de hacer de la *propia metafísica un problema*. No podemos detenernos en sus aspectos particulares en esta tendencia propia del filosofar kantiano. Para entender esto hay que liberarse por completo de la interpretación de *Kant* tal como ha venido a ser usual en el siglo XIX, en parte mediante el idealismo alemán. Quien quiera ocuparse más detenidamente de estas cosas puede revisar mi escrito *Kant y el problema de la metafísica*.

§ 13. El concepto de metafísica de Tomás de Aquino como prueba histórica de los tres momentos del concepto tradicional de metafísica

Todavía quiero probarles brevemente lo que les he expuesto de modo tan general, los tres momentos del concepto tradicional de metafísica: su enajenación, su confusión y su aproblematicidad, para que no crean que sólo es una concepción de la historia de la metafísica desde algún punto de vista determinado. La prueba ha de hacerse mediante una breve indicación sobre el concepto de metafísica en *Tomás de Aquino*. Éste se pronunció de modo diverso sobre el concepto de metafísica, no sistemáticamente pero sí en varias ocasiones, sobre todo en su comentario a la metafísica aristotélica. En diversos libros de este comentario se trata sobre el concepto de metafísica, pero del modo más inequívoco y característico en la introducción al conjunto, en el *Prooemium*[11]. Aquí hallamos de entrada una circunstancia notoria, a saber, que *Tomás de Aquino* equipara sin más la prima philosophia, la metaphysica y la theologia o scientia divina, como él también dice a menudo, el conocimiento de lo divino. La scientia divina en el sentido de esta teología hay que separarla de la scientia sacra, aquel conocimiento que surge de la revelación y que se vincula de modo eminente con la fe del hombre. ¿En qué medida es asombrosa esta equiparación de prima philosophia, metaphysica y theologia? Después de todo, se dirá que, al fin y al cabo, ésa era la opinión de *Aristóteles*, y con ello se ha probado que *Tomás de Aquino* fue el aristotélico más puro que ha habido, si prescindimos de que *Aristóteles* no conoció el término «metafísica».

[11] Tomás de Aquino, *In XII. Libros Metaphysicorum (Aristoteles Commentarium). Prooemium S. Thomae. Opera Omnia*. Parma, 1652 ss. Vol. XX, pp. 245 ss.

Así lo parece... y sin embargo todo es totalmente distinto. Lo veremos cuando preguntemos cómo fundamenta *Tomás de Aquino* esta equiparación de Filosofía Primera, metafísica y teología. De hecho, considerándola desde él, esta fundamentación es brillante y es una muestra ejemplar del modo como él y los pensadores medievales se prepararon un bien heredado de una forma más transparente y, en apariencia, absolutamente indiscutible. *Tomás de Aquino* busca fundamentar por qué una misma ciencia tiene que llamarse Filosofía Primera, metafísica y teología.

Él parte de que el conocimiento supremo, que ahora podemos llamar siempre brevemente el metafísico —el conocimiento supremo en el sentido del conocimiento natural, al que el hombre ha de acceder por sí mismo—, es la scientia regulatrix, que regula todos los demás conocimientos[12]. Por eso más tarde Descartes, porque buscaba fundamentar la totalidad de las ciencias, tuvo que remontarse con la misma actitud a la scientia regulatrix, a la prima philosophia, que todo lo regula. Una scientia regulatrix, una ciencia que todo lo regula —pensemos en lo mismo en el caso de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte—, es una tal quae maxime intellectualis est[13], que evidentemente es máximamente intelectual. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur[14]: máximamente intelectual es aquel conocimiento que se ocupa de lo que es máximamente cognoscible. Lo cognoscible en sentido supremo no es otra cosa que el mundus intelligibilis, del cual habla el primer *Kant* en su escrito *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). *Tomás de Aquino* dice: Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus[15]: lo máximamente cognoscible podemos diferenciarlo de tres modos. Con relación a esta triple diferenciabilidad de lo maxima intelligibilia distingue un triple carácter de esta ciencia. Algo es máxima y supremamente cognoscible, lo que al mismo tiempo significa máximamente trans-sensible: 1) ex ordine intelligendi, por el orden y la gradación del conocer; 2) ex comparatione intellectus ad sensum, por comparación del entendimiento, del conocimiento intelectual, con el sensible; y 3) ex ipsa cognitione intellectus, por el modo de conocer del propio intelecto[16]. ¿Qué significa esto?

1) Algo es cognoscible en sentido supremo ex ordine intelligendi, por el orden y la gradación del conocer. Para la Edad Media, el conocer es, muy en

12 *Ibid.*, p. 245.
13 *Ibid.*
14 *Ibid.*
15 *Ibid.*
16 *Ibid.*

general, la captación de las cosas desde sus causas. Algo se conoce en un sentido supremo cuando me remonto a la *causa última*, a la *causa prima*. Pero ésta es, como se dice por la fe, Dios como creador del mundo. De este modo, algo es maxime intelligibile cuando expone en sí mismo la prima causa, la causa suprema. Estas causas supremas son el objeto del auténtico conocimiento, el tema de la prima philosophia: Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat[17]. Es decir, la prima philosophia es conocimiento de las causas supremas, de Dios como creador —un razonamiento que en esta forma distaba completamente de *Aristóteles*.

2) Algo es maxime intelligibile ex comparatione intellectus ad sensum, por comparación del conocimiento del entendimiento con el conocimiento sensible. *Tomás* dice: sensus sit cognitio particularium[18], mediante los sentidos conocemos lo particularizado, lo disperso, y en este sentido lo no completamente determinado. Intellectus [...] universalia comprehendit[19]: el intelecto, por el contrario, capta lo que no es esto ni aquello, lo que no tiene esta o aquella propiedad determinada, lo que no está aquí ni ahora, sino lo que corresponde universalmente a todos. Por tanto, la scientia maxime intellectualis es aquella quae circa principia maxime universalia versatur[20], la que se refiere a aquello que conviene universal y generalmente a todo ente. Pero esto es lo que *Aristóteles* pretende saber destacado en el conocimiento del ὂν ᾗ ὄν, y lo que *Tomás* caracteriza posteriormente como ens qua ens, aquello que forma parte del ente en cuanto tal: las determinaciones que siempre están dadas conjuntamente ya y necesariamente en él en cuanto tal, como por ejemplo unum, multa, potentia, actus y similares. (Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus[21].) Dicho brevemente, maxime intelligibile en este segundo sentido es aquello que designamos como *categorías*, el conocimiento categorial, el conocimiento de las determinaciones más universales de los conceptos, que pasó a la metafísica moderna como el conocer puramente racional de lo categorial. Pues bien, lo curioso es que a estas determinaciones que forman parte del ente en cuanto tal *Tomás* las llama los *transphysica*. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia[22]. Eso son aquellas determinaciones que residen más allá de lo físico, más allá de lo sensible. Estas determinaciones universalísimas

[17] *Ibid.*, p. 246.
[18] *Ibid.*, p. 245.
[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*, p. 246.

del ente en cuanto tal se hallan por vía de una disolución, que va retrocediendo, de lo menos universal en lo universal. A este tipo de conocimiento *Tomás* le asigna el concepto de metaphysica: metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum[23]. Aquí vemos lo curioso —insisto en la conexión— de que, en último término, la metafísica significa lo mismo que la Filosofía Primera y la teología, pero que *Tomás* interpreta el significado específico de metafísica en *el* sentido de que metafísica significa lo mismo que el término, formado sólo *posteriormente*, de *ontología*: ontología, que considera el ὂν ᾗ ὄν, y que más tarde se llamará metaphysica generalis. Para *Tomás*, metafísica es en este sentido igual a ontología.

3) Algo es máximamente cognoscible ex ipsa cognitione intellectus, por el modo de conocer del propio intelecto. *Tomás* dice: maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata[24]: máximamente cognoscible es lo que es libre de la materia, es decir, aquello que, en cuanto a su contenido propio y su modo propio de ser, está determinado en menor medida por aquello que constituye la individualización, la particularidad del ente. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, «sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis», sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae[25]. Libre de la materia es también el espacio puro y el número puro. Pero esta libertad se basa en la ratio de la abstracción. Esta libertad no es nada por sí mismo consistente, no sensible, espiritual, como sucede con Dios y con los ángeles. Estos seres espirituales son lo supremo en el modo de su ser, y por consiguiente también lo máximamente cognoscible. Son aquellas cosas entitativas —si nos es permitido emplear así el título de «cosa» en el sentido más amplio— que existen autónomamente por sí mismas. El conocimiento de esto espiritual y que se halla más allá en un sentido supremo es el conocimiento de Dios mismo, la scientia divina, y en cuanto tal la teología: Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat[26].

Vemos así cómo *Tomás* intenta reunir, en la orientación unitaria conforme al concepto de lo *maxime intelligibile* y en una hábil interpretación de un triple significado, los conceptos tradicionales vigentes de la metafísica, de modo que la *Filosofía Primera* trata de las *primeras causas* (de primis cau-

[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*, p. 245.
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*, p. 246.

sis), la *metafísica* del *ente en general* (de ente), y la *teología* de *Dios* (de Deo). El conjunto de los tres es una ciencia unitaria, la scientia regulatrix. No necesito reiterar que, de hecho, la problemática interna de esta scientia regulatrix no estaría aprehendida en modo alguno y ni siquiera vista a grandes rasgos, sino que mediante una sistemática, por una vía totalmente distinta y bajo una determinación esencial a cargo de la fe, estas tres direcciones del preguntar son mantenidas juntas. Dicho de otro modo, el concepto del filosofar o de la metafísica en esta múltiple equivocidad no está orientado conforme a la propia problemática interna, sino que aquí se han fusionado *determinaciones dispares del transcender*.

Antes de continuar con la temática, vuelvo a resumir lo dicho hasta ahora. He intentado hacerles claro por qué, aunque utilicemos el término «metafísica», sin embargo no podemos aceptarlo según el significado tradicional. Por qué esto es así tiene su motivo en el inconveniente interno que se encierra en el concepto tradicional de metafísica. Ya en el concepto de *Filosofía Primera* que se elaboró en la Antigüedad con *Platón* y *Aristóteles* hay establecida una equivocidad. Vimos que *Aristóteles* orienta el auténtico filosofar en dos direcciones: como pregunta por el ser, que toda cosa que es, en la medida en que es, es algo, que es lo uno y no lo otro, y similares. Unidad, pluralidad, oposición, multiplicidad y similares son determinaciones que corresponden a todo ente en cuanto tal. La elaboración de estas determinaciones es la tarea de elaborar el auténtico filosofar. Pero con ello surge al mismo tiempo la pregunta por el auténtico ente, que *Aristóteles* designa como el ϑεῖον. Más claramente aún lo caracteriza en el contexto de la ἐπιστήμη ϑεολογική. *Aristóteles* no fue consciente del desequilibrio o el problema que reside en esta doble dirección del filosofar, o al menos nosotros no sabemos nada sobre ello. Consiste en que preguntar qué sea la igualdad, la diversidad, la oposición, cómo se relacionan entre sí y de qué modo forman parte de la esencia del ente es algo totalmente distinto de la pregunta por el fundamento último del ente.

En la teología que en la Edad Media se orientó a la revelación cristiana se ve aún con más fuerza el inconveniente o el problema. El preguntar por las categorías formales es algo distinto de la pregunta por Dios. Una cierta homogeneidad y pertenencia mutua de estas dos direcciones del preguntar sólo se obtiene diciendo de ambas que se trata del conocimiento de aquello que en algún sentido es libre de la materia, de lo sensible. El concepto formal de igualdad es abstracto: en él se prescinde de lo sensible. Aunque Dios no es abstracto, sino justamente su contrario, lo más concreto que hay, sin embargo también él es libre de la materia: es el espíritu puro. Este desequilibrio interno en las dos direcciones del preguntar del auténtico filosofar se

acentúa en la Edad Media merced a que el concepto aristotélico de teología, orientado conforme a la revelación cristiana, se tomó en el sentido de una concepción totalmente determinada de Dios como la Persona absoluta. En la Edad Media, aquello que en *Aristóteles* se daba como problema tácito se expuso como una verdad fija, de modo que, desde ahora, la aproblematicidad que en cierto sentido hay en *Aristóteles* fue elevada a principio. Así se llega a que, desde entonces, todo el inventario de la metafísica se determina de entrada mediante la orientación conforme a la teología en sentido cristiano. Aquí la filosofía ya no se pone en coordinación ni en conexión con las preguntas antes mencionadas por las determinaciones del ser en general, como sucedía en *Aristóteles*, sino que toda la metafísica se subordina expresamente al conocimiento de Dios. Desde allí obtiene la teología su auténtico peso, lo que más tarde se expresará en que, en *Kant*, la auténtica metafísica se toma como la teología. En la Edad Media y posteriormente, en este concepto aristotélico del auténtico filosofar no se ve ningún auténtico problema, sino sólo el de orientar simultáneamente las diversas designaciones a una ciencia. Eso lo intenta *Tomás* en el *Prooemium* a su comentario a la *Metafísica* de *Aristóteles*. No me detengo más en cómo lo fundamenta en sus puntos particulares.

Sólo insisto en el inconveniente y en la dificultad que consiste en que *Tomás* diga que esta ciencia, que es la suprema y a la que, bajo la equiparación de aquellos tres términos, llamamos metafísica, trate por un lado de la causa última, de Dios, que creó el mundo y todo lo que es, pero al mismo tiempo también de aquellas determinaciones que corresponden a todo ente, los *universalia*, las categorías abstractas, y al mismo tiempo de aquel ente que es lo supremo conforme a su modo de ser, a saber, espíritu puro y absoluto. En la interpretación de los tres términos: conocimiento de lo *último* (en el sentido de la causación), de lo *más universal* (en el sentido de la abstracción) y del *ente supremo o máximo* (en el sentido del modo de ser), vemos que estos conceptos limitativos se fusionan en el vago concepto de lo universal. Por eso *Tomás* puede decir en cierta manera correctamente, pero escondiendo totalmente el problema, que la metafísica puede tratar: 1) de ente, ut communiter consideratum, es decir, del ente en la medida en que se lo considera en general, es decir, con relación a aquello que es común a todo ente; 2) de ente, ut principaliter intentum, del ente como aquello a lo que se apunta, que se tiene a la vista, que se entiende en el sentido más original, concretamente con relación a Dios. Éstas son determinaciones que tienen ambas el carácter de lo supremo, de lo último, pero que en su estructura interna son totalmente distintas, de modo que no se hace en absoluto el intento de concebirlas en su posible unidad.

§ 14. El concepto de metafísica de Francisco Suárez y el carácter fundamental de la metafísica moderna

Tenemos que tener presente esta conexión del concepto medieval de metafísica con la Antigüedad, y el ocultamiento completo del auténtico problema, que en *Aristóteles* está también sólo latente, si es que queremos comprender en general algo de la metafísica moderna, de su desarrollo, de la posición de *Kant* y del desarrollo del Idealismo alemán. Pero también hay que atender a que, para el desarrollo de la metafísica moderna —que también codetermina la situación de nuestro problema—, *Tomás* y la filosofía medieval en el sentido de la alta Escolástica sólo entran en consideración en una medida pequeña. Un influjo inmediato sobre el desarrollo de la metafísica moderna lo ejerció un teólogo y filósofo que en el siglo XVI, a partir de intenciones teológicas totalmente determinadas, se planteó la tarea de interpretar de nuevo la metafísica aristotélica: el jesuita español *Francisco Suárez*. La significación de este teólogo y filósofo no se ha valorado ni con mucho en la medida en que merece este pensador, que en cuanto a agudeza mental y a autonomía del preguntar hay que poner aún por encima de *Tomás*. Su significado para el desarrollo y la configuración de la metafísica moderna no es solamente formal, en el sentido de que la disciplina de la metafísica se configure de una forma determinada bajo este influjo, sino que igual de importante es su acuñación de los problemas de contenido, tal como a su vez se despertarán luego en la filosofía moderna. Vivió de 1548 a 1617 y trabajó en una renovación de la Escolástica, tal como se hizo viva en España en el siglo XVI, en parte bajo el influjo del Humanismo. La escuela determinante para estas tendencias fue la Escuela de Jesuitas de Salamanca. En el año 1597 *Suárez* publicó una obra magna: *Disputationes metaphysicae*, dos volúmenes, Salamanca. El subtítulo de esta obra es característico: *in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur*. La obra tiene por tanto un propósito doble: *primero*, tratar toda la teología natural, es decir, aquella que es previa a la revelación, en su construcción interna, y *al mismo tiempo* aclarar adecuadamente todas las preguntas que corresponden a los doce libros de la *Metafísica* aristotélica. A saber, frente a la Escolástica anterior, *Suárez* vio que los doce libros de *Aristóteles* constituyen un conjunto en sí mismo desordenado, aunque él no llegó a ver que éste no es un libro redactado por *Aristóteles*, sino una compilación de tratados a cargo de sus discípulos. Él trató de superar este desorden ordenando sistemáticamente los problemas principales. Hasta él se remonta la aclaración autónoma de todo el campo de problemas en relación con la

teología natural, mientras que en *Tomás* sólo había una aplicación de pensamientos metafísicos y al mismo tiempo el comentario de la metafísica aristotélica. Por el contrario, *Suárez* fue el primero en crear un desarrollo autónomo del problema metafísico, que fue de un influjo especial sobre todo para el comienzo de la filosofía moderna, para *Descartes*. *Descartes*, que estudió en la Escuela de Jesuitas de La Flèche y que allí asistió a las lecciones sobre metafísica, lógica y ética, trabó conocimiento en un sentido destacado con la obra de *Suárez*, a quien también en su época tardía aducía una y otra vez.

Queremos aclararnos una intención de la obra significativa y en modo alguno agotada. En el prólogo, el *Prooemium*, a sus *Disputationes metaphysicae*, dice *Suárez*: «Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit»[27]. Con esto quiere decir: las verdades metafísicas son tan necesarias para el auténtico conocimiento teológico que, si no se las considera, la auténtica teología, en el sentido de la teología de la revelación, cae excesivamente en una vacilación. *Suárez* enfatiza expresamente que aquí está excluyendo todas las cuestiones que tienen que ver exclusivamente con problemas lógicos: «quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixe immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fiere possit, resecabimus»[28].

La primera *Disputatio* trata: De natura primae philosophiae seu metaphysicae, sobre la esencia de la Filosofía Primera o metafísica. En la Introducción[29], *Suárez* comienza aclarando las diversas designaciones de la metafísica (varia metaphysicae nomina), en concreto remontándose autónomamente a *Aristóteles*. Allí encuentra que la metafísica se designa como sapientia (σοφία), como prudentia (φρόνησις), luego como prima philosophia (πρώτη φιλοσοφία), luego como naturalis theologia (θεολογική), que *Suárez* interpreta aquí ya de un modo que no es en absoluto antiguo (quoniam de Deo ac divinis rebus sermonem habet, quantum ex naturali lumine haberi potest[30]), y finalmente como metaphysica. *Suárez* dice que esta teología natural o Filosofía Primera se llama metafísica porque trata de Dios (ex quo etiam metaphysica nominata est[31]). Con esto da al término

27 Suárez, *Disputationes Metaphysicae. Prooemium. Opera Omnia.* Edic. C. Berton. París, 1856 ss. Vol. XXV, p. 1.
28 *Ibid.*
29 Suárez, *Disputationes Metaphysicae. Disp.* I, *ibid.*, pp. 1 ss.
30 *Ibid.*, p. 2.
31 *Ibid.*

un significado distinto que *Tomás*. Éste emplea el término metaphysica en la medida en que trata de ente in communi. *Suárez*, por el contrario, dice que se llama metafísica porque es teología. Advierte que este título de «metafísica» no procede del propio *Aristóteles*, sino de sus intérpretes (quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab ejus interpretibus habuit[32]). Pero opina que ya *Aristóteles* reunió esta recopilación.

Explica el término «metafísica» en un sentido que difiere de la explicación de *Tomás* y que da a conocer otro punto de vista que es de importancia en la historia de la metafísica: de his rebus, quae scientias seu res naturales consequuntur[33]. La metafísica trata de aquello que sigue a las cosas naturales, et ideo metaphysica dicta est, quasi post physicam, seu ultra physicam constituta; post (inquam) non dignitate, aut naturae ordine, sed acquisitionis, generationis, seu inventionis; vel, si ex parte objecti iliud intelligamus, res, de quibus haec scientia tractat, dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in altiori rerum gradu constitutae sunt[34]. La «metafísica» no se refiere por tanto a los libros que se encuentran más allá que los libros de la física, sino que el estar más alla se toma ahora en el sentido de su *contenido*: el conocimiento de lo trans-sensible es posterior al de lo sensible. En el orden de la apropiación, en el orden del surgimiento del conocimiento de lo trans-sensible, en la secuencia de la investigación, el conocimiento metafísico sucede en el orden al conocimiento de la física. *Suárez* mantiene el μετά en el sentido del post, y este post lo entiende en el sentido de la secuencia de gradación del conocimiento, que parte de lo sensible hacia lo trans-sensible. Pero al mismo tiempo aduce la interpretación en el sentido de su contenido: μετά, después, lo que viene después, lo que excede a lo sensible.

Aquí no puedo detenerme en la construcción más minuciosa de las *Disputationes metaphysicae*. Pero hay que sostener que, esencialmente bajo el influjo de *Suárez*, la metafísica se configuró, tanto en el planteamiento de sus problemas como también en su carácter específico, como una disciplina escolar. Aquí hay que advertir que *Suárez* enlaza muy positivamente con *Tomás de Aquino*, y que le atribuye una autoridad especial en todas estas cuestiones.

A partir de lo que he dicho sobre la historia de la palabra «metafísica», ha resultado que la filosofía medieval, fortalecida por la importancia de *Suárez*, ganó un influjo determinante sobre el desarrollo de la filosofía mo-

32 *Ibid.*
33 *Ibid.*
34 *Ibid.*

derna, de lo cual, sin embargo, no se sigue que la problemática de la filosofía moderna sea completamente idéntica a lo que antes se trataba en la metafísica. Se señala que la filosofía moderna arranca con la crítica, con la fundamentación crítica de la filosofía, y que es justamente *Kant* quien puso en duda la posibilidad de la metafísica. Cierto. Y sin embargo, la filosofía moderna está entretejida del modo más íntimo con la Escolástica y con los motivos de sus problemas. Indicar aquel carácter mencionado de la metafísica moderna no sirve de mucho mientras el problema mismo no se lo conciba desde la metafísica. Estas indicaciones correctas sobre la intervención de la metafísica moderna con la crítica tienen sus propias circunstancias determinantes. Allí no hay aún comprensión alguna de lo que sucedió desde *Descartes* hasta *Hegel*.

Para alejarnos de malinterpretaciones y al mismo tiempo preparar para lo posterior, explico brevemente el *carácter fundamental de la metafísica moderna*. Cuando tratamos de caracterizar de modo correspondiente la filosofía moderna, como sucedió con la Antigüedad y con la Edad Media, nos hallamos ante el hecho de que el concepto de metafísica se ha afianzado, pero que, de igual modo, está sucediendo en realidad algo nuevo. Si esto nuevo es algo que forma parte de la metafísica y no de la llamada teoría del conocimiento, entonces hay que preguntar qué carácter metafísico tiene para la metafísica en general lo nuevo que arranca con la filosofía moderna. A partir de esta pregunta ven ustedes que deberíamos habernos apropiado ya vivamente de la problemática de la metafísica, mientras que, primeramente, sólo podemos decir en forma de una afirmación que el pensamiento metafísico es un preguntar conceptualmente abarcador en un sentido doble, porque se pregunta por lo ente en su conjunto y porque, en esto ente, el propio inquiriente siempre queda conjuntamente comprendido. Puede haber quedado más o menos claro que tanto en la Antigüedad como en la filosofía medieval se pregunta por lo ente en su conjunto. Mucho más inseguro, más aún casi incomprensible, es por el contrario el segundo momento, cómo en la filosofía antigua quien pregunta metafísicamente es puesto en cuestión él mismo merced a este preguntar. Pero justamente este momento, que el preguntar conceptualmente abarcador ha comprendido conjuntamente al inquiriente, es lo que nos da la posibilidad de entender lo nuevo en la metafísica moderna en su contenido metafísico.

¿Cuál es el rasgo fundamental de la metafísica moderna? La metafísica moderna está determinada porque todo el inventario de la problemática tradicional queda bajo el aspecto de una nueva ciencia, que es representada por la *ciencia natural matemática*. El razonamiento, más bien tácito, es que si la metafísica pregunta por las causas primeras, por el sentido más univer-

sal y supremo de lo ente, dicho brevemente, por lo supremo, lo último y lo superior, entonces este modo de saber tiene que corresponder a aquello por lo cual se pregunta. Pero esto significa que tal modo de saber tiene que ser él mismo *absolutamente cierto*. De este modo, al hilo conductor de la idea matemática de conocimiento, toda la problemática de la metafísica tradicional queda bajo la tarea de realizar esto en un sentido estricto, y por tanto de elevar la metafísica, en su significado en cuanto al contenido, también al *nivel formal de una ciencia absoluta*. El problema de la certeza absoluta es sobre todo el problema fundamental de la filosofía moderna, no en el sentido de una teoría del conocimiento, sino mantenido y llevado por el problema del contenido de la metafísica misma. Del modo más claro lo vemos ahí donde la filosofía moderna arranca expresamente, en *Descartes*, pero especialmente en *Fichte*. La obra principal de *Fichte* lleva por título *Doctrina de la ciencia*. Es la ciencia que tiene como objeto la ciencia en sentido absoluto, y que por tanto fundamenta la metafísica. El desarrollo de la metafísica moderna está sostenido por esta prioridad del problema de la certeza con vistas al conocimiento metafísico. Desde allí se realiza la modificación del inventario de los problemas y las disciplinas.

Pero si tomamos así las cosas, entonces no tenemos todavía la auténtica comprensión de lo que se produce en el esfuerzo por la certeza absoluta de la metafísica. Aquello que es lo último también tiene que poder conocerse en un sentido último. ¿Pero qué sucede con los esfuerzos de la metafísica por una certeza última? Se suele mencionar siempre como una característica especial que la modernidad, a partir de *Descartes*, ya no parte de la existencia de Dios ni de las demostraciones de Dios, sino de la conciencia, del yo. Vemos que, efectivamente, el yo, la conciencia, la razón, la persona, el espíritu, pasan a ocupar el centro de la problemática. Si atendemos a este hecho y preguntamos si en esta posición central del yo, de la autoconciencia, se expresa al cabo que en la filosofía moderna el yo inquiriente queda puesto conjuntamente en cuestión, entonces tenemos que decir que realmente es así, pero de una manera peculiar. Pues el yo, la conciencia, la persona, es introducida en la metafísica de tal modo que *este yo justamente no es puesto en cuestión*. Eso no significa una mera omisión del poner en cuestión, sino que el yo y la conciencia se ponen justamente como el *fundamento más seguro e incuestionable* de esta metafísica, de modo que en la metafísica moderna se evidencia un preguntar conceptualmente abarcador *totalmente determinado*, un coimplicar al inquiriente en un sentido *negativo*, de modo que el propio yo pasa a ser el fundamento para todo otro preguntar. Ésta es la conexión intimísima que guarda la prioridad del problema del sujeto y la cuestión de la certeza con la cuestión del contenido de la

metafísica tradicional. Esto puede bastar para evidenciar por un lado la heterogeneidad de la metafísica moderna, y para aclarar por otro lado que este esfuerzo por la certeza última y la orientación al yo y a la conciencia sólo tienen sentido si la *vieja problemática se mantiene irrestrictamente.* Todo esto acerca de la orientación histórica.

§ 15. Metafísica como título para el problema fundamental de la propia metafísica. El resultado de la consideración preliminar y la exigencia de comenzar con el actuar en la metafísica desde el ser arrebatado de un preguntar metafísico

Si echamos un vistazo general al conjunto de nuestra aclaración del concepto de metafísica, vemos que este título expresa un conocimiento que busca lo *ente en su conjunto.* Vemos al mismo tiempo que esta expresión: «*en su conjunto*», es un título que encierra el *auténtico problema*: el problema que *primero tiene que plantearse en general* y que no puede resolverse recogiendo de la tradición opiniones diversas. Por tanto es claro que no podemos tomar sin más el título «metafísica» en el significado tradicional. Asumimos el término «metafísica» como título para un problema, mejor dicho, como *título* para el *problema fundamental de la propia metafísica,* que consiste en la pregunta de qué es ella misma, la metafísica. Esta pregunta: *qué es la metafísica, qué es el filosofar,* se mantiene inseparable de la filosofía, es su constante acompañante. Se plantea tanto más agudamente cuanto más auténticamente sucede la filosofía. Veremos aún de varios modos que esta pregunta de qué sea la propia filosofía no acompaña a ésta como algo posterior, sino que pertenece a ella misma, mientras que la pregunta de qué sea la matemática, la física, la filología, en el fondo estas ciencias no pueden ni plantearla ni resolverla.

Si echamos un vistazo general a este tratamiento del concepto de metafísica y de nuestra postura respecto de él atendiendo al mismo tiempo a qué es lo que pretendemos en nuestra *consideración preliminar,* entonces hay que decir que todas estas explicaciones en modo alguno han llegado a poner en claro qué sea la propia metafísica. También en la explicación de la palabra «metafísica» terminamos con una pregunta: ¿qué es eso que llamamos «*filosofar*»? El resultado de nuestra consideración preliminar es en este sentido totalmente negativo, aunque nos habíamos resuelto a renunciar al camino usual de caracterización de la filosofía y a preguntar por la filosofía en el sentido en el que ella lo exige de nosotros como algo último y autónomo. Ahora no hemos interpretado la metafísica y la filosofía desde

las ciencias, tampoco las hemos comparado con el arte y la religión, sino que le hemos reconocido que es algo autónomo y que tiene que concebirse desde ella misma. Por consiguiente, la exigencia era no apartarse de la filosofía, sino preguntar por ella misma. Y de este modo nos hemos puesto en camino hacia ella misma. ¿O, pese a todo, aún nos hemos apartado de ella? Tenemos que admitir que aunque hemos tratado directamente de la filosofía misma, es más, precisamente por ello, nos hemos apartado de ella. Sólo que esto sucedió de un modo oculto y equívoco. Aunque no hemos hablado de otra cosa, de la ciencia, del arte ni de la religión, sino de la filosofía, no lo hemos hecho inmediata y concretamente *desde ella*, sino *sobre* ella. *Desde* ella sólo hablamos si nos movemos previamente en un *preguntar metafísico*. Pero precisamente esto no ha sucedido. Sólo hemos dicho *sobre* este preguntar que es conceptualmente abarcador, es decir, que es un preguntar tal que comprende siempre en cada pregunta el conjunto de lo ente, y que introduce al inquiriente mismo en la pregunta, que lo pone en cuestión. Pero que el preguntar metafísico es un preguntar conceptualmente abarcador no lo entenderemos mientras no nos hayamos dejado poner realmente en cuestión en conjunto mediante un preguntar real. Por muy ampliamente que podamos tratar *sobre* ello, todo sigue siendo un malentendido si no estamos *arrebatados* por tal preguntar. En el intento de tratar de la filosofía misma hemos sido víctimas de una equivocidad. Aunque hemos hablado *de* la filosofía, pese a todo no hemos hablado *desde ella*. Cierto que hemos tratado sobre la filosofia, pero no hemos actuado en ella misma[35]. Pero lo decisivo es que salgamos de este tratar sobre..., y *comencemos con el actuar en la metafísica misma*. Eso no significa otra cosa que preguntar ahora propia y realmente.

Ya hemos indicado qué preguntas planteamos: ¿qué es el mundo?, ¿qué es la finitud?, ¿qué es el aislamiento? Pero estas preguntas se plantearon de modo casi azaroso: parecen arbitrarias. Esto es indiscutible. En primer lugar parece arbitrario e incomprensible por qué se plantean precisamente estas preguntas. Pero aun haciéndolo, si queremos admitir estas preguntas como metafísicas, ¿no son bastante vacías y generales, tan indeterminadas que *nos* dejan indiferentes, que en el fondo no *nos* afectan, ni menos aún nos arrebatan? ¿O tenemos primero que desarrollar estas preguntas para que entonces nos arrebaten, para que el exigido ser arrebatado se ajuste con arreglo a ellas? ¿Hemos por tanto de plantear las preguntas y procurarnos un temple de ánimo correcto? Si quisiéramos proceder así, tan sólo volveríamos a recaer en el nivel que queremos y tenemos que abandonar. Ten-

[35] *ver*handelt, «tratado»; *ge*handelt, «actuado»: prefijos en cursiva en el original. *(N. del T.)*

dríamos aclaraciones teóricas (ciencia) que luego haríamos fructíferas posteriormente en términos de una «visión del mundo». Con ello se habría vuelto a restablecer toda la exterioridad del filosofar. No se trata de desarrollar estas preguntas como teóricas y engendrar *para ello* y *paralelamente* un temple de ánimo, sino al contrario, antes que nada tenemos que hacer surgir estas preguntas en su necesidad y posibilidad *desde un temple de ánimo fundamental*, y tratar de conservarlas en su autonomía e inequivocidad. Por consiguiente, este preguntar lo realizamos propiamente cuando nos ponemos a despertar un temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar. Ésta es la primera y auténtica tarea fundamental de nuestra asignatura, y el comienzo de un auténtico filosofar viviente.

PRIMERA PARTE

DESPERTAR UN TEMPLE DE ÁNIMO FUNDAMENTAL DE NUESTRO FILOSOFAR

CAPÍTULO PRIMERO

LA TAREA DE DESPERTAR UN TEMPLE DE ÁNIMO FUNDAMENTAL Y LA INDICACIÓN DE UN TEMPLE DE ÁNIMO FUNDAMENTAL OCULTO DE NUESTRA EXISTENCIA ACTUAL

§ 16. Acuerdo preliminar sobre el sentido de despertar un temple de ánimo fundamental

a) Despertar: no constatar algo dado, sino hacer que algo dormido se despierte

La tarea fundamental consiste ahora en despertar un temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar. Digo intencionadamente de *nuestro* filosofar, no de un filosofar cualquiera o siquiera de la filosofía en sí, que jamás la hay. Hay que despertar *un* temple de ánimo fundamental que haya de portar nuestro filosofar, y no *el* temple de ánimo fundamental. Por tanto no hay sólo un único temple de ánimo, sino varios. ¿De cuál se trata para nosotros? ¿De dónde hemos de tomar un temple tal? Estamos ante la elección de qué temple de ánimo tenemos que despertar aquí. Pero no estamos sólo ante esta elección, sino ante la pregunta, mucho más difícil, de por qué vía hemos de despertar, pues, este o aquel temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar.

Temples de ánimo: ¿no son justamente aquello que mínimamente se puede inventar, sino algo que le sobreviene a uno; de lo que no podemos

persuadir, sino que se forma por sí mismo; a lo que no podemos forzar, sino en lo que caemos? Por tanto, un temple de ánimo tal, si lo dejamos ser temple de ánimo, no podemos ni debemos forzarlo artificiosa y arbitrariamente. Tiene que existir ya. Lo único que podemos hacer es *constatarlo.* ¿Pero cómo hemos de constatar un temple de ánimo fundamental del filosofar? Un temple de ánimo ¿se puede constatar como generalmente dado, se puede demostrar como un hecho universalmente admitido? El temple de ánimo ¿es en general una cosa tal que podamos constatarla como dada, como por ejemplo que unos son rubios y los otros morenos? El temple de ánimo ¿es algo que uno justamente tiene o no tiene? Cierto, se dirá, el temple de ánimo tal vez sea algo distinto que el color de pelo o de piel en el hombre, pero pese a todo algo es que se puede constatar en él. ¿Cómo si no hemos de saber de él? Por tanto, una encuesta tiene que proporcionarnos el temple de ánimo que estamos buscando. Aun suponiendo que se pudiera realizar, incluso sólo en el círculo de los presentes aquí y ahora, ¿estamos, pues, tan seguros de que los encuestados están en cada caso en condiciones de dar una información sobre la existencia de este temple de ánimo fundamental «en ellos»? Tal vez tal cosa como el temple de ánimo que estamos buscando sea justamente algo que no puede constatarse de este modo con una pregunta. Podría ser que para constatar un temple de ánimo no sólo hiciera falta tenerlo, sino estar templado con él del modo correspondiente.

Vemos ya que eso que se llama constatación objetiva de un temple de ánimo fundamental es una empresa dudosa; más aún, imposible. Por consiguiente tampoco tiene sentido preguntar en general por la generalidad y universalidad del temple de ánimo ni preocuparse demasiado de la validez universal de tal constatación. Dicho de otro modo: no es sin más una objeción contra nuestra afirmación de la existencia de un temple de ánimo fundamental si alguno entre ustedes, o muchos, o todos, aseguran que ustedes, tan pronto como se observan a sí, no son capaces de constatar tal cosa en sí mismos. Pues, al cabo, mediante observación —por muy aguda que sea, y aunque recurriera a la ayuda del psicoanálisis— no puede hallarse nada.

Por eso no hablamos en absoluto de «constatar» un temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar, sino de *despertarlo.* Despertar es hacer despertar, un *hacer que se despierte* lo que duerme.

b) El ser-ahí y el no-ser-ahí del temple de ánimo no es captable mediante la diferenciación entre tener conciencia e inconsciencia

«Lo que duerme» está ausente de un modo peculiar, y sin embargo está ahí. Si despertamos un temple de ánimo, eso significa que ya está ahí. Al mismo tiempo expresa que, en cierta manera, *no* está ahí. Curioso, el temple de ánimo es algo que está ahí y al mismo tiempo no está ahí. Si aquí quisiéramos seguir filosofando formalmente en el sentido usual, enseguida podríamos decir: algo que simultáneamente está y no está ahí tiene un ser tal que se contradice internamente. Pues ser-ahí y no-ser-ahí es una crasa contradicción. Pero lo contradictorio no puede ser. Tal cosa —ésta es una vieja máxima de la metafísica tradicional— es en sí misma imposible, igual que un cuadrado redondo no puede ser. Veremos que este principio de la vieja metafísica, al que subyace una determinada concepción del ser, no sólo tenemos que ponerlo en cuestión, sino que tenemos que sacudirlo desde su fundamento.

Lo que por lo demás conocemos de las cosas queda pese a todo bajo el inequívoco «o... o». Está presente o no presente. ¿No vale esto también para el hombre? Ciertamente: alguien o está ahí o no está ahí. Pero al mismo tiempo se recordará que, después de todo, la situación es aquí distinta de lo que sucede en el caso de una piedra. Pues, después de todo, sabemos por experiencia en nosotros mismos como hombres que en nosotros puede haber algo presente que sin embargo no sea, que hay procesos que nos pertenecen a nosotros pero que no aparecen en nuestra conciencia. El hombre tiene una conciencia, y en el hombre puede haber presente algo de lo que él no sepa nada. Está ciertamente presente en él, pero pese a todo no presente en su conciencia. Una piedra tiene una propiedad o no la tiene. Nosotros, por el contrario, podemos tener algo y al mismo tiempo no tenerlo, concretamente no saber nada de ello. Se habla, después de todo, del inconsciente. Eso está en un sentido presente, y pese a todo, en otro sentido, no presente, a saber, en la medida en que no se tiene conciencia de ello. Este curioso «presente y, sin embargo, al mismo tiempo no» viene de la posible conciencia de algo inconsciente. Esta diferencia entre la no existencia en el sentido de lo inconsciente y la existencia en el sentido de lo consciente parece ser también lo que coincide con aquello que tenemos a la vista con el despertar, a saber, con el despertar de lo que duerme. ¿Pero podemos, pues, equiparar sin más el dormir con la ausencia de conciencia? Ausencia de conciencia la hay también pese a todo en el desmayo, que no ha de identificarse con el dormir, y tanto más en la muerte. Es decir, este concepto de lo no consciente es demasiado amplio, al margen de la pregunta

de si es apropiado en general. Por otro lado, dormir no sólo no es simplemente una ausencia de conciencia, sino al contrario, sabemos que, precisamente, al dormir le pertenece una conciencia peculiar, y en muchos casos altamente viva, a saber, el sueño, de modo que aquí fracasa tanto más la posibilidad de caracterizar algo con la diferencia de «consciente/inconsciente». Estar despierto y dormir no se identifican con consciencia e inconsciencia.

Así se evidencia ya que con la diferenciación entre «inconsciente» y «consciente» no salimos adelante. Despertar un temple de ánimo no puede significar simplemente hacerlo consciente a él, que previamente era inconsciente. Despertar un temple de ánimo significa pese a todo dejar *que se despierte*, y, justamente, dejarlo *ser* en cuanto tal. Pero cuando hacemos consciente un temple de ánimo, cuando sabemos de él y lo hacemos expresamente objeto del saber, entonces alcanzamos lo contrario de un despertar. Justamente entonces se destruye, o cuando menos no se refuerza, sino que se debilita y se modifica.

De igual modo sigue siendo cierto que, si despertamos un temple de ánimo, eso se debe a que ya estaba ahí, y sin embargo no lo estaba. En un sentido negativo hemos visto que la diferencia entre ser ahí y no ser ahí no coincide con la diferencia entre ser consciente e inconsciencia. Pero de aquí aún deducimos más: si el temple de ánimo es algo que forma parte del hombre, que está, como decimos, «en él», o que el hombre tiene, y si esto no puede iluminarse con ayuda de la conciencia y la inconsciencia, entonces no nos aproximaremos en absoluto a ello mientras sigamos considerando al hombre como algo que se diferencia de la cosa material en que tiene conciencia, que es un animal dotado de razón, un animal rationale o un yo con vivencias puras que está unido a un cuerpo. Esta concepción del hombre como ser vivo que luego además tiene razón ha llevado a un desconocimiento completo de la esencia del temple de ánimo. Despertar el temple de ánimo y el intento de ponerse a trabajar sobre este elemento notorio se identifica al cabo con la exigencia de un reajuste completo de nuestra concepción del hombre.

Para no enredar demasiado el problema al comienzo, no quiero detenerme en la cuestión de qué es en realidad el dormir. Pues en un sentido metódico podría decirse que sólo obtendremos información sobre la esencia del despertar si aclaramos lo que significa dormir o estar despierto. Sólo menciono que la tarea de iluminar tal fenómeno como dormir y estar despierto no puede emprenderse desde fuera, no como una cuestión especial. Más bien, tal alumbramiento sólo puede suceder bajo el presupuesto de que tengamos una concepción fundamental de cómo un ente tenga que

estar determinado en su estructura para que pueda dormir o estar despierto. No decimos que la piedra duerme o está despierta. ¿Pero qué sucede con la planta? Aquí estamos ya inseguros. Es altamente cuestionable si la planta duerme, y en concreto lo es porque es cuestionable si está despierta. Del animal sabemos que duerme. Pero la pregunta sigue siendo todavía si este dormir es el mismo que el dormir del hombre, y qué es, pues, en general el dormir. Este problema guarda la relación más íntima con la pregunta por la estructura del ser de estos diversos modos de lo ente: piedra, planta, animal, hombre.

Frente a múltiples malinterpretaciones del dormir a cargo de la época moderna, vemos ya en los antiguos filósofos que el carácter fundamental del dormir se muestra aquí en una forma de comprensión mucho más elemental e inmediata. *Aristóteles*, que escribió un tratado especial sobre el estar despierto y el dormir (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως), que tiene un carácter peculiar, vio algo curioso cuando dice que el dormir es una ἀκινησία. No pone el dormir en conexión con la conciencia o la inconsciencia. Más bien dice: el dormir es un δεσμός, una sujeción, una sujeción peculiar de la αἴσθησις, no sólo de la percepción, sino una sujeción de la esencia en el sentido de que no puede asumirla otro ente que no la sea él mismo. Esta caracterización del sueño es más que una imagen, y abre una gran perspectiva, que en un sentido metafísico no se ha emprendido en absoluto. Por motivos metafísicos fundamentales tenemos que renunciar a detenernos en el problema del dormir, y tratamos de aclarar por *otra vía* lo que significa despertar un temple de ánimo.

c) El ser-ahí y el no-ser-ahí del temple de ánimo sobre la base del ser del hombre como el ser-ahí y el estar-fuera (estar ausente)[1]

Que aquí, en el caso del hombre, cuando hablamos de este simultáneo ser-ahí y no-ser-ahí no se trata en modo alguno de la diferencia entre conciencia e inconsciencia, se hace claro en un suceso que acontece por completo en el estado del estar despierto, si éste lo planteamos como la vida consciente frente a la vida inconsciente (dormir). Cuán a menudo, en una conversación en compañía de alguien, «no estamos ahí», cuán a menudo hallamos que estábamos *ausentes* sin que nos hubiéramos dormido. Este

[1] Traducimos *Dasein* como «existencia», *Da-sein* como «ser-ahí», *nicht-Da-sein* como «no-ser-ahí» y *Weg-sein* como «estar-fuera», en el sentido del coloquial «estar en otra parte». *(N. del T.)*

no-ser-ahí, no-estar-ahí, estar-fuera, no tiene nada que ver con la conciencia y la inconsciencia en el sentido usual. Al contrario, podemos ser muy conscientes de este no-ser-ahí. En tal estar ausente estamos justamente con nosotros mismos, si es que no estamos ocupados con otra cosa. Pero este no-ser-ahí es sin embargo un *estar-fuera*. Pensemos en el caso extremo del delirio, en el que puede imperar la máxima conciencia, y no obstante decimos: el hombre está trans-tornado, ido, fuera y sin embargo ahí. Ser-ahí y estar-fuera tampoco es igual a estar despierto y dormir. Por qué no obstante lo tomamos legítimamente a partir de ahí se verá más tarde.

Vemos que, al cabo, este *poder* estar-fuera forma parte de la manera como el hombre es en general. Pero sólo *puede* estar-fuera de esta manera si su ser tiene el carácter del ser-*ahí*. *Al ser del hombre lo llamamos ser-ahí* en un sentido que aún hay que determinar, a diferencia del estar presente de la piedra. De la esencia del existir, al cabo, forma parte este estar-fuera. Eso no es un suceso arbitrario que ocurra en ocasiones, sino que es un carácter esencial del propio ser humano, un *cómo* conforme al cual él es, de modo que un hombre, en la medida en que existe, en su ser-ahí siempre está también ya y necesariamente, de alguna manera, fuera. Todo esto se produce de tal modo que la diferencia entre «consciente e inconsciente» no es una diferencia primaria, sino que puede constatarse tanto en el ser-ahí como en el estar-fuera.

Hay que despertar un temple de ánimo. Pero eso significa: es ahí y no ahí. Si el temple de ánimo es algo que tiene el carácter del ahí y del no-ahí, entonces él mismo tiene que ver con la esencia más íntima del ser del hombre, con su ser-ahí. *El temple de ánimo forma parte del ser del hombre.* Ahora se nos ha aproximado más la posibilidad y el modo de este ahí y no-ahí, aunque nos falta mucho para verlo. Pues mientras hablemos así: que el temple de ánimo es ahí y no es ahí, lo estamos tomando como algo que en el hombre sucede y no sucede. Pero el ser-ahí y el estar-fuera del hombre es algo totalmente distinto del estar presente y no estar presente. De un estar presente y no estar presente hablamos, por ejemplo, a propósito de una piedra (por ejemplo, en esta roca no hay aspereza), o en una determinada concepción a propósito de un proceso físico, es más, incluso de lo que se da en llamar una vivencia anímica. El estar presente y no estar presente decide sobre el ser y el no ser. Pero lo que hemos designado como ser-ahí y estar-fuera es algo en el ser del hombre. Es posible justamente sólo cuando y mientras él *es*. *El estar-fuera es él mismo un modo de su ser*. Estar-fuera no significa no ser en absoluto, sino que más bien es un *modo* del ser-ahí. La piedra, en su estar-fuera, justamente no es ahí. Pero el hombre tiene que ser-*ahí* para poder estar-fuera, y sólo en la medida en que es ahí tiene en general la posibilidad del fuera.

Por consiguiente, si el temple de ánimo forma parte del ser del hombre, no podemos hablar así ni tomarlo como si estuviera presente y no presente. Pero se dirá: ¿quién nos lo pretende impedir? Los temples de ánimo —alegría, contento, beatitud, tristeza, nostalgia, cólera— son pese a todo algo psicológico, o mejor dicho, psíquico: son pese a todo estados anímicos. Tal cosa podemos constatarla pese a todo en nosotros y en otros. Podemos incluso registrar cuánto tiempo duran, cómo se intensifican y decrecen, qué causas los provocan y los impiden. Los temples de ánimo o, como también se dice, los «sentimientos» son sucesos en el sujeto. Después de todo, la psicología ya de siempre ha distinguido entre pensar, querer, sentir. No por casualidad nombrará el sentir en tercer lugar, puesta detrás. Los sentimientos son la tercera clase de las vivencias. Pues, desde luego, el hombre es antes que nada el ser vivo racional. Primeramente piensa y quiere. Ciertamente los sentimientos también están presentes. ¿Pero no son sólo en cierta manera el embellecimiento de nuestro pensar y querer, o su enturbiamiento y su obstáculo? Los sentimientos y los estados de ánimo, después de todo, cambian constantemente. No tienen una constancia fija: son lo más inconstante. Son sólo el esplendor y el destello o lo sombrío que se tiende sobre los sucesos anímicos. Los temples de ánimo ¿no son algo así como las inconstantes e inasibles sombras de las nubes que corren por el paisaje?

Cierto, los temples de ánimo pueden tomarse así: como teñimientos, como fenómenos que acompañan a los restantes sucesos anímicos. Hasta ahora, también en el fondo se los ha tomado siempre así. Esta caracterización es indiscutiblemente cierta. Pero, en la misma medida, tampoco se pretenderá afirmar que esta concepción vulgar es la única posible o incluso la decisiva, acaso porque es la que más se sugiere y la que se encuadra más fácilmente en la vieja concepción del hombre. Por tanto, los temples de ánimo no son un mero suceso anímico o un estado, como cuando un metal es fluido o sólido, sino que, por el contrario, forman parte del ser del hombre. Por eso hay que preguntar ahora: ¿cómo hemos de tomar, pues, el temple de ánimo *positivamente*, en tanto que correspondiente a la esencia del hombre, y cómo ha de ser nuestro comportamiento respecto del propio hombre si queremos despertar el temple de ánimo?

Antes de indagar estas preguntas, echemos un vistazo a lo que hemos dicho hasta ahora sobre la tarea de nuestra asignatura. Estamos con la tarea de despertar un temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar. Los temples de ánimo son algo que no puede constatarse sin más de una manera universalmente válida, como un hecho ante el que pudiéramos conducir a cualquiera. Un temple de ánimo no sólo no se puede constatar, sino

que, aun cuando se pudiera constatar, tampoco se debería constatar. Pues todo constatar es un traer-a-conciencia. A propósito del temple de ánimo, todo hacer consciente significa un destruir, en todo caso un alterar, mientras que al despertar un temple de ánimo nos importa dejar que este temple de ánimo sea tal como ha de ser en tanto que este temple de ánimo. El despertar es un dejar ser al temple de ánimo que antes, manifiestamente, duerme, si nos es permitido emplear esta imagen primeramente en correlación con el uso lingüístico. El temple de ánimo, en cierto sentido, es ahí y no es ahí. Hemos visto que esta diferencia entre el ser-ahí y el no-ser-ahí tiene un carácter peculiar y que en modo alguno coincide con la diferencia entre el estar presente y el no estar presente de una piedra. El no estar presente de la piedra no es un modo determinado de su estar presente, sino lo absolutamente opuesto. Por el contrario, el estar-fuera, la ausencia en sus diversas formas, no es por ejemplo el opuesto excluyente de la existencia, sino al contrario: todo estar-fuera presupone el ser-ahí. Tenemos que serahí para poder estar-fuera. Sólo en tanto que somos-ahí podemos estar-fuera, y al revés. De este modo, el estar-fuera, o este ahí y no-ahí, es algo peculiar, y el temple de ánimo guarda relación, de alguna manera todavía oscura, con este modo peculiar de ser.

También hemos tratado la circunstancia de que es fundamentalmente confuso si decimos que un temple de ánimo es ahí, porque en tal caso estamos tomando el temple de ánimo como algo que sucede como una propiedad entitativa entre otras. Frente a esta versión que niega que los temples de ánimo son algo entitativo, hemos aducido la opinión vulgar que se proclama en la psicología y en la concepción tradicional. Temples de ánimo son sentimientos. El sentir es, junto con el pensar y el querer, la tercera clase de las vivencias. Esta clasificación de las vivencias se realiza poniendo como base la concepción del hombre como un ser vivo racional. En un primer momento no se puede discutir esta caracterización de los sentimientos. Pero hemos concluido con la pregunta de si esta caracterización de los temples de ánimo, que dentro de ciertos límites es correcta, es la decisiva, y si es la esencial. Frente a ello, hemos visto que los temples de ánimo, en primer lugar, no son un ente, no son un algo que sólo suceda de alguna manera en el alma; en segundo lugar, los temples de ánimo tampoco son lo más inconstante y lo más pasajero, como se piensa. Hay que mostrar lo que, frente a la tesis negativa, es lo *positivo*. Tenemos que aproximarnos varios pasos los temples de ánimo y su esencia, para poder enfrentar la tesis positiva a las dos negativas.

§ 17. Caracterización provisional del fenómeno del temple de ánimo: temple de ánimo como modo fundamental de la existencia, como lo que da a la existencia consistencia y posibilidad. Despertar el temple de ánimo como aprehender el ser-ahí como ser-ahí

Un hombre con quien estamos es acometido por una tristeza. ¿Se trata sólo de que este hombre tiene un estado de vivencia que nosotros no tenemos, y por lo demás todo sigue siendo como antes? ¿O qué sucede aquí? El hombre que se ha vuelto triste se encierra, se vuelve inaccesible sin mostrar en ello frente a nosotros una aspereza. Sólo esto: se vuelve inaccesible. Igualmente, nosotros seguimos estando con él como siempre, tal vez aún más a menudo y aún más solícitos hacia él. Tampoco él cambia nada en su comportamiento hacia las cosas y para con nosotros. Todo es como siempre, y sin embargo diferente, y no sólo en este o aquel aspecto, sino que, al margen de la mismidad de *lo que* hacemos y de aquello *en lo que* nos aplicamos, el *cómo* en el que estamos juntos es diferente. Pero esto no es un fenómeno derivado del temple de ánimo de tristeza que se da en él, sino que esto pertenece conjuntamente a su estar triste.

¿Qué significa que él, así templado, es inaccesible? El modo como nosotros podemos estar con él y como él está con nosotros es otro. Esta tristeza es la que constituye este cómo (cómo estamos juntos). Nos introduce conjuntamente en el modo como él está, sin que nosotros mismos tengamos que estar ya necesariamente tristes. El «ser uno con otro», nuestro ser-ahí, es diferente, se ha templado de otro modo. Desde la consideración más detenida de esta relación, que ahora no seguimos indagando, se evidencia ya que este temple de ánimo está en tan poca medida dentro en algún alma del otro como tampoco al lado en la nuestra, sino que más bien tenemos que decir y decimos que este temple de ánimo se tiende sobre todo, que *no está «ahí dentro»* en alguna interioridad y luego se manifiesta sólo en la mirada del ojo, pero que no por eso está *tampoco fuera*. ¿Dónde y cómo es entonces? Este temple de ánimo, la tristeza, ¿es algo respecto de lo cual podemos preguntar dónde está y cómo? El temple de ánimo no es un ente que suceda en el alma como vivencia, sino el cómo de nuestro «existir uno con otro».

O tomemos otras posibilidades. Un hombre —como decimos— de buen humor aporta ambiente[2] en una sociedad. ¿Engendra allí en sí una vivencia anímica para transferirla luego a los demás, así como los gérmenes

[2] *Stimmung* significa tanto «temple de ánimo» como «ambiente». *Stimmen* significa, en este contexto, «templar», «afinar». *(N. del T.)*

infecciosos pasan de un lado a otro de un organismo a otros? En efecto, decimos: el ambiente contagia. U otro hombre está en sociedad y con su modo de ser lo enturbia y lo deprime todo: ninguno se extrovierte. ¿Qué se desprende de aquí? Los temples de ánimo *no son fenómenos concomitantes*, sino algo que determina de entrada justamente el «ser uno con otro». Parece como que en cada caso haya ya en cierto modo un temple de ánimo, como una atmósfera, en la que nos sumergiéramos y por la que luego fuéramos templados. No sólo parece que sea así, sino que es así, y en vista de esta circunstancia hay que despedir a la psicología de los sentimientos y de las vivencias y de la conciencia. Hay que *ver* y que *decir* lo que allí sucede. Se aprecia que los temples de ánimo no son algo que esté meramente presente, sino que ellos mismos son justamente un modo fundamental y una manera fundamental del ser, y concretamente del ser-ahí, y ello implica de inmediato siempre: del «ser uno con otro». Son modos del ser-ahí, y por tanto del estar-fuera. Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que se da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que da el tono para este ser, es decir, que templa y determina el modo y el cómo de su ser.

De este modo tenemos lo positivo para la primera tesis negativa, que el temple de ánimo no es un ente: es, positivamente, una manera fundamental, *el modo fundamental como la existencia es en tanto que existencia*. Ahora tenemos ya también la contratesis para la segunda tesis negativa, que el temple de ánimo no es lo inconstante, lo pasajero, lo meramente subjetivo: porque el temple de ánimo es el cómo original en el que toda existencia es como es, no es lo más inconstante, sino lo que da a la existencia, desde su fundamento, *consistencia y posibilidad*.

A partir de todo esto tenemos que aprender a entender lo que significa tomar los llamados «temples de ánimo» del modo correcto. No se trata de delimitar más correctamente, en contraposición con la psicología, un tipo de vivencias anímicas, y con ello mejorar la psicología, sino de abrir por vez primera la mirada para la *existencia* del hombre. Los temples de ánimo son los modos fundamentales en los que nos *encontramos* de tal y cual modo. Los temples de ánimo son el *cómo* conforme al cual uno se encuentra de tal y cual modo. Cierto que este «a uno le va de tal y cual modo» —por motivos que no hay que explicar ahora— lo tomamos a menudo como algo indiferente frente a aquello *que* nos proponemos, frente a aquello *con lo que* estamos ocupados, *que* sucede con nosotros. Y sin embargo este «uno se encuentra de tal y cual modo» nunca es sólo la consecuencia y un fenómeno que acompaña a nuestro pensar y modo de obrar, sino —dicho a gran-

des rasgos— el presupuesto de ellos, el «medio» en el que aquéllos suceden por vez primera. Y precisamente *los* temples de ánimo a los que no atendemos ni menos aún observamos, aquellos temples de ánimo que nos templan como si no hubiera para nosotros ningún temple de ánimo, como si no estuviéramos templados en absoluto, estos temples de ánimo son los más poderosos.

En primer lugar, y la mayoría de las veces, sólo nos alcanzan temples de ánimo especiales que oscilan entre «extremos»: alegría, tristeza. Ya menos perceptibles son un leve temor o un contento que se desliza. Pero aparentemente no ahí y sin embargo ahí es justamente aquel *temple de ánimo indeterminado*[3] en el que no estamos ni mal templados ni «bien» templados. Pero en este «ni... ni» nunca dejamos de estar templados. Pero por qué tomamos el temple de ánimo indeterminado por un no-estar-templado-en absoluto tiene unos motivos que son de tipo totalmente esencial. Cuando decimos que un hombre de buen humor aporta ambiente en sociedad, eso significa sólo que se genera un ambiente festivo o distendido. Pero no significa que previamente no hubiera ningún ambiente. Había ahí un ambiente indeterminado que aparentemente es difícil de captar y que parece ser algo equivalentemente indiferente, pero que en modo alguno lo es. Vemos de nuevo que los temples de ánimo no aparecen siempre en el espacio vacío del alma y vuelven a desaparecer, sino que la existencia como existencia siempre está ya fundamentalmente templada. Lo que siempre sucede es sólo un cambio de los temples de ánimo.

Hemos dicho provisionalmente y a grandes rasgos: los temples de ánimo son el «presupuesto» y el «medio» del pensar y el actuar. Eso significa que se remontan más originalmente en nuestra esencia, que sólo en ellos nos alcanzamos a nosotros mismos: como un ser-ahí. Precisamente porque la esencia del temple de ánimo consiste en no ser un fenómeno concomitante, sino que reconduce al fundamento de la existencia, la esencia del temple de ánimo nos queda oculta o desfigurada. Por eso la esencia del temple de ánimo la captamos primeramente a partir de aquello que en un primer momento acomete contra nosotros, a saber, a partir de las desviaciones extremas del temple de ánimo, de aquello que irrumpe y se distorsiona. Porque los temples de ánimo los tomamos de tales desviaciones, parecen ser

[3] Traducimos *Ungestimmtheit* por «temple de ánimo indeterminado» o «ambiente indeterminado», en el sentido de un temple de ánimo o un ambiente indiferenciado e inaparente, que parece inexistente o indiferente. Una traducción literal sería «destemple», pero eso significa más bien «mal temple» que ese ambiente indiferenciado al que se refiere Heidegger. *(N. del T.)*

sucesos entre otros, y pasamos por alto el peculiar estar templado, el templamiento original de toda la existencia en cuanto tal.

A partir de aquí se vuelve claro que despertar temples de ánimo es un modo de aprehender el ser-ahí en cuanto a su «modo» respectivo en el que es, de aprehender el ser-ahí en tanto que ser-ahí, o mejor, de dejar ser al ser-ahí tal como es o como puede ser en tanto que ser-ahí. Quizá este despertar pueda ser un hacer extraño, difícil y poco transparente. Si hemos concebido nuestra tarea, entonces tenemos que estar atentos a no volver a tratar por descuido *sobre* el temple de ánimo, ni menos aún *sobre* el despertar, sino *actuar* en el modo de este despertar como acción.

§ 18. Asegurar nuestra situación actual y el temple de ánimo fundamental que la rige como presupuesto para despertar este temple de ánimo fundamental

Pero aun cuando nos atengamos a ello, pese a todo encontramos aún dificultades que son necesarias, y que al atravesarlas sólo nos aclaran que este despertar un temple de ánimo no es algo que pueda emprenderse sin más, como por ejemplo arrancar una flor.

a) Cuatro interpretaciones de nuestra situación actual: la oposición de vida (alma) y espíritu en Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler, Leopold Ziegler

Así pues, despertar un temple de ánimo fundamental. De inmediato surge la pregunta: *¿qué* temple de ánimo hemos de despertar o dejar que se despierte en nosotros? ¿Un temple de ánimo que *nos* temple fundamentalmente? ¿Quiénes somos, pues, *nosotros*? ¿Cómo nos entendemos cuando ahora decimos «nosotros»? ¿Nosotros, este número de individuos humanos que nos hemos juntado aquí en este espacio? ¿O «nosotros», en tanto que, aquí en la Universidad, nos hallamos ante determinadas tareas del estudio de las ciencias? ¿O «nosotros» en tanto que, en calidad de pertenecientes a la Universidad, estamos incluidos al mismo tiempo en el proceso de formación del espíritu? Y esta historia del espíritu ¿es sólo como historia alemana o como un acontecer occidental y, además, europeo? ¿O tenemos que ampliar aún más el círculo en el que estamos? Decimos «nosotros», ¿pero en qué situación, qué hay que excluir de ella y cómo delimitarla?

Cuanto más amplia tomemos la perspectiva para esta situación, tanto más diluido se vuelve el horizonte, tanto más indeterminada la tarea. Y sin embargo, sentimos que, cuanto más amplia tomemos la perspectiva, tanto más ardiente y decisiva nos sobrecoge: a cada uno de nosotros.

Pero con ello se nos sugiere también una tarea clara que evidentemente ya no podemos eludir. Si debemos y queremos despertar en nosotros un temple de ánimo fundamental, tenemos para ello que *asegurarnos de nuestra situación.* ¿Pero qué temple de ánimo hay que despertar para *nosotros hoy*? Sólo podemos responder esta pregunta si conocemos suficientemente *nuestra* propia situación, para obtener de ahí el temple de ánimo fundamental que nos rige. Puesto que, después de todo, con el despertar del temple de ánimo fundamental y su intención se trata evidentemente de algo esencial y último, esta situación nuestra hay que verla en el mayor alcance posible. ¿Cómo hemos de cumplir esta exigencia? Si lo examinamos más detenidamente, entonces la exigencia de caracterizar nuestra situación se evidencia no sólo como no nueva, sino que esta tarea también está ya cumplida de modo múltiple. Para nosotros se tratará sólo de llevar la caracterización de nuestra tarea a su *carácter unitario*, y de establecer su *rasgo fundamental general.*

Si echamos un vistazo a las caracterizaciones expresas (interpretaciones, exposiciones) de nuestra situación actual que entran en cuestión, entonces podemos destacar *cuatro* de ellas y darlas a conocer con toda brevedad. En casos tales la elección nunca está libre de arbitrariedad. Pero ésta se volverá inocua gracias a la ganancia.

La interpretación más conocida de nuestra situación, que ha enardecido en breve tiempo, ha venido a ser aquella que se expresa en el lema «decadencia de occidente»[4]. Lo esencial para nosotros es lo que subyace como tesis fundamental de esta «profecía». Expresado en una fórmula, es esto: decadencia de la vida en y mediante el espíritu. Lo que el espíritu, sobre todo como razón (ratio), se configura y ha creado en la técnica, la economía y el tráfico mundial, en toda la reconfiguración de la existencia, simbolizado en la gran ciudad, se vuelve contra el alma, contra la vida, y la oprime, y fuerza a la cultura a la decadencia y el desmoronamiento.

La *segunda* interpretación se mueve en la misma dimensión, sólo que la relación entre alma (vida) y espíritu se ve de otro modo. En correspondencia con esta otra visión, no se detiene en una predicción de la decadencia de la cultura a causa del espíritu, sino que se llega a la recusación del espí-

[4] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, vol. 1 Viena y Leipzig, 1918; vol. 2 Múnich, 1922.

ritu. El espíritu se considera adversario del alma[5]. El espíritu es una enfermedad que hay que extirpar para liberar el alma. La liberación del espíritu significa aquí: ¡de vuelta a la vida! Pero la vida se toma aquí en el sentido del hervidero oscurecedor de los impulsos, que al mismo tiempo se toma como el suelo nutricio de lo mítico. Esta opinión es dada por la filosofía popular de *Ludwig Klages*. Está determinada esencialmente por *Bachofen*, y sobre todo por *Nietzsche*.

Una *tercera* interpretación sostiene igualmente la dimensión de las dos primeras, pero no ve ni un proceso de decadencia del espíritu en la vida ni pretende una lucha de la vida contra el espíritu. Intenta, y se plantea más bien como tarea, un equilibrio entre la vida y el espíritu. Ésa es la concepción de *Max Scheler* en el último período de su filosofar. Del modo más claro se expresa en su conferencia en la Escuela Superior Lessing: «El hombre en la edad del equilibrio»[6]. Scheler ve al hombre en la edad del equilibrio entre vida y espíritu.

Una *cuarta* interpretación se mueve fundamentalmente a la estela de la tercera, y recoge en sí al mismo tiempo la primera y la segunda. Es la relativamente menos autónoma y la filosóficamente más frágil. Sea citada sólo porque introduce una categoría histórica para caracterizar nuestra situación actual y porque se asoma a una nueva Edad Media. Edad Media no ha de significar aquí renacimiento de la época histórica determinada que conocemos y que, ciertamente, concebimos de modo bastante diferente, sino que el título va en la dirección de la tercera interpretación. Se refiere a una edad media e intermediaria que ha de conducir a una nueva superación de la oposición entre «vida y espíritu». El representante de esta cuarta interpretación es *Leopold Ziegler* en su libro *El espíritu europeo*[7].

Esto es sólo una indicación sumaria y formularia de lo que hoy se conoce así, de aquello de lo que se habla, lo que en parte ya se ha vuelto a olvidar, interpretaciones que en parte se toman de segunda y tercera manos y que se han configurado en una imagen global, en eso que por lo demás invade el periodismo superior de nuestra época y que crea el espacio espiritual —si se puede hablar así— en el que nos movemos. Si esta indicación de las cuatro interpretaciones de nuestra situación se quisiera tomar como más de lo que es —justo sólo una indicación—, entonces sería necesariamente injusta, porque sería demasiado general. Y sin embargo, lo esencial

[5] L. Klages, *Der Geist als Widesacher der Seele*, vols. 1 y 2. Leipzig, 1929.
[6] M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*. En: del mismo autor, *Philosophische Weltanschauung*. Bonn, 1929, pp. 47 ss.
[7] L. Ziegler, *Der europäische Geist*. Darmstadt, 1929.

que nos importa es el rasgo fundamental de estas interpretaciones, mejor dicho, la perspectiva desde la que todas ellas ven nuestra situación actual. Es, dicho a su vez formulariamente, la relación entre vida y espíritu. No es una casualidad que este rasgo fundamental de las interpretaciones de nuestra situación lo encontremos en su diferencia y oposición tan formularia.

En vista de esta diferencia y de las dos palabras clave, se dirá primeramente: con ello se ha ejecutado pese a todo algo conocido desde antiguo; ¿cómo ha de captarse con ello lo peculiar de la situación actual y futura del hombre? Pero sería un malentendido si estos dos títulos se los quisiera tomar sólo en el sentido de que designan, por así decirlo, dos partes integrantes del hombre: alma (vida) y espíritu, dos partes integrantes que desde siempre se le han atribuido y sobre cuyas relaciones desde siempre se ha discutido. Estos títulos piensan más bien desde determinadas posturas fundamentales del hombre. Si las expresiones las tomamos así, entonces se muestra de hecho fácilmente que aquí no se trata de una explicación teórica de la relación entre el espíritu y el alma, sino de eso a lo que *Nietzsche* se refiere bajo el título de *dionisíaco y apolíneo*. De este modo, las cuatro interpretaciones se remontan todas ellas a esta fuente común, a *Nietzsche*, y a una determinada concepción de *Nietzsche*. Las cuatro interpretaciones sólo son posibles bajo una cierta recepción de la filosofía nietzscheana. Esta indicación no ha de poner en cuestión la originalidad de las interpretaciones, sino que sólo tiene la intención de mostrar el lugar y la fuente donde ha de suceder la auténtica confrontación.

b) La oposición fundamental de Nietzsche entre lo dionisíaco y lo apolíneo como fuente de las cuatro interpretaciones de nuestra situación actual

Aquí no podemos detenernos en los puntos concretos de la concepción de *Nietzsche* de esta oposición fundamental. Ha de caracterizarse sólo lo suficiente para que veamos de qué se trata. Luego veremos con más claridad en qué medida podemos liberarnos de esta tarea de interpretar las cuatro interpretaciones de nuestra situación y de su fuente.

Esta oposición Dionisos-Apolo sostiene y conduce desde temprano el filosofar de *Nietzsche*. Él mismo lo sabía. Esta oposición, tomada de la Antigüedad, tuvo que evidenciársele al joven filólogo clásico que quería irrumpir con su ciencia. Pero también sabía que esta oposición, por mucho que persevere en su filosofar, se trasformó para él con su filosofar. Él mismo lo sabía: «Sólo quien se transforma está hermanado conmigo». Quiero aducir intencionadamente la última interpretación que dio en su obra magna y

decisiva, en aquella obra que no le fue dado terminar tal como la llevaba en sí: *La voluntad de poder*. El título del segundo apartado del libro IV reza: «Dionisos»[8]. Aquí se encuentran aforismos peculiares, así como, en general, toda la obra es más bien una colección de pensamientos, exigencias y valoraciones esenciales. Doy en primer lugar una prueba de con qué claridad vio *Nietzsche* en torno a esta época, poco antes de su zozobra, que esta oposición lo había determinado desde temprano. *Nietzsche* fue llamado a Basilea como profesor extraordinario en 1869, ya antes de su promoción.

«*En torno a 1876* tenía el horror de ver todo mi querer anterior *comprometido*, cuando comprendí adónde llevaba ahora el asunto con Wagner: y yo estaba vinculado muy firmemente a él, con todos los lazos de la profunda unidad de las menesterosidades, por agradecimiento, por la insustituibilidad y por la privación absoluta que veía ante mí.

»En torno a la misma época, me parecía estar como irremisiblemente *encarcelado* en mi filología y mi actividad docente —en algo contingente y en un remedio de emergencia de mi vida—: no sabía cómo salir, y estaba cansado, consumido, desgastado.

»En torno a la misma época comprendí que mi instinto apuntaba a lo contrario que el de Schopenhauer: a una *justificación de la vida*, incluso en sus aspectos más terribles, más equívocos y más falaces: para ello tenía en mis manos la fórmula "dionisíaco".»[9]

Más tarde se dice: «El engaño de Apolo: la *eternidad* de la forma bella; la legislación aristocrática: *"¡así ha de ser siempre!"*.

»Dionisos: sensibilidad y crueldad. La caducidad podría interpretarse como goce de la fuerza engendradora y destructora, como *creación constante*»[10].

Sigue un párrafo en el que *Nietzsche* interpreta ahora de la forma más bella y decisiva esta oposición y la pone en conexión con la fuente: «Con la palabra *"dionisíaco"* se expresa: un apremio a la unidad, un ir más allá de la persona, la cotidianeidad, la sociedad, la realidad, más allá del abismo del perecer: el apasionado y doloroso flotar en estados más oscuros, más plenos, más oscilantes; un extasiado decir sí al carácter total de la vida como a aquello que en todo cambio se mantiene igual, igual de poderoso, igual de bienaventurado; la grande y panteísta congratulación y compasión que también bendice y santifica las propiedades más terribles y cuestionables

[8] Nietzsche, *Der Wille zur Macht*. Gesammelte Werke (Musarionausgabe). Múnich, 1920 ss. Vol. XIX, pp. 336 ss.

[9] *Ibid.*, p. 337, Nr. 1005.

[10] *Ibid.*, p. 359 s., Nr. 1049.

de la vida; la eterna voluntad de engendramiento, de fertilidad, de retorno; el sentimiento de unidad de la necesidad de crear y aniquilar.

»Con la palabra *"apolíneo"* se expresa: el apremio al completo ser-para-sí, al típico "individuo", a todo aquello que simplifica, que destaca, que hace fuerte, claro, inequívoco, típico: la libertad bajo la ley.

»El desarrollo del arte está tan necesariamente vinculado con el antagonismo de estos dos poderes de la naturaleza y el arte como el desarrollo de la humanidad lo está al antagonismo de los géneros. La plenitud de poder y la mesura, la forma suprema de la autoafirmación en una belleza fría, preferente, insensible: el apolinismo de la voluntad helénica»[11].

Ahora sigue su caracterización del origen de esta interpretación y la profundísima interpretación de Grecia a cargo de él: «Esta oppositoriedad de lo dionisíaco y lo apolíneo dentro del alma griega es uno de los grandes enigmas por los que me sentía atraído en vista de la esencia griega. En el fondo, no me esforzaba por otra cosa que por adivinar por qué precisamente el apolinismo griego tuvo que surgir de un subfondo dionisíaco: al griego dionisíaco le era necesario hacerse apolíneo, es decir, romper su voluntad de lo monstruoso, lo múltiple, lo incierto, lo horroroso, en una voluntad de medida, de simplicidad, de clasificación en la regla y el concepto. Lo desmedido, lo salvaje, lo asiático, reside en su base: la valentía del griego consiste en la lucha contra su asiatismo. La belleza no le es regalada, así como tampoco la lógica, ni la naturalidad de las costumbres. Ella es conquistada, querida, peleada: ella es su *triunfo*»[12].

Ahora aún una última cosa, para indicar cómo esta oposición se transformó decisivamente en «*Los dos tipos: Dionisos y el crucificado*». «[...] Aquí pongo al *Dionisos* de los griegos: la afirmación religiosa de la vida, de la vida entera, no negada ni disminuida; (es típico que el acto sexual despierte profundidad, misterio, veneración).

»Dionisos contra el "crucificado": ahí tenéis la oposición. [...] El Dios en la cruz es una maldición a la vida, una seña para redimirse de ella. El Dionisos cortado en pedazos es una *promesa* de la vida: eternamente renace y regresa de la destrucción.»[13] No hacen falta muchas palabras para ver que aquí era viviente en *Nietzsche* una oposición como no aflora en modo alguno en las cuatro interpretaciones caracterizadas de nuestra situación, sino que sólo ha seguido operando como un bien asumido, como forma literaria.

[11] *Ibid.*, p. 360 s., Nr. 1050.
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*, p. 364 s., Nr. 1052.

Aquí no ha de decidirse cuál de las cuatro interpretaciones es la más correcta en el sentido de *Nietzsche*. Menos aún podemos mostrar aquí que ninguna de ellas es la correcta, porque ninguna puede ser correcta mientras no acierte con el carácter de la filosofía de *Nietzsche*, que a su vez se basa ciertamente en fundamentos singulares, en los que se aprecia que, de hecho, les subyace una «psicología» bastante vulgar y que en lo metafísico es altamente cuestionable. Pero *Nietzsche* se lo puede permitir. Y, pese a todo, esto no es una carta de inmunidad.

Sólo sabemos que *Nietzsche* es la fuente para las interpretaciones mencionadas. Eso no lo decimos para imputar a las interpretaciones una dependencia ni para escatimarles nada de su originalidad, sino para nombrar la dirección desde la cual hay que obtener la comprensión, y para mostrar dónde se encuentra el lugar de la auténtica confrontación (cfr. el círculo de George, psicoanálisis).

c) El aburrimiento profundo como el oculto temple de ánimo fundamental de las interpretaciones filosófico-culturales de nuestra situación

Todas estas cuestiones son secundarias para nosotros. Ni siquiera preguntamos si todas estas interpretaciones de nuestra situación son correctas o no. En tales casos, siempre es correcta la mayoría. Y sin embargo es esencial señalarlas. ¿Pues qué sucede en estas interpretaciones? Decimos: un *diagnóstico* de la cultura en el que, de la mano de las mencionadas categorías vida-espíritu, se viaja de un trazo a lo largo de la historia universal y más allá de ella. Aunque a través de ello lo actual deba recibir indicada su *posición*, aunque haya que determinar su *situación*, nosotros mismos no somos afectados en absoluto, por no decir ya acometidos, por esta determinación locativa en la historia universal, por este cálculo y este saldo de cuentas de qué es lo que sucede con nuestra cultura. Al contrario: todo esto es una sensación, y eso significa siempre un tranquilizamiento inconfesado y, después de todo, a su vez aparente, aun cuando sólo de naturaleza literaria y de una vida característicamente efímera. Toda esta actitud del diagnóstico cultural no vinculante, y precisamente por eso mismo interesante, se vuelve aún más estimulante a causa de que se constituye y reconfigura, expresamente o no, en un *pronóstico*. ¡A quién no le gustaría saber lo que va a venir para poder mentalizarse, para estar aún menos lastrado y reivindicado y acometido para el presente! Estos diagnósticos y pronósticos culturales de la historia universal no nos alcanzan, no son *ninguna acometida contra nosotros*. Al contrario: nos dispensan de nosotros mismos y nos exhiben

a nosotros mismos en una situación y un papel en la historia universal. Estos diagnósticos y pronósticos culturales son las típicas acuñaciones de eso que se llama «filosofía de la cultura» y que ahora se hace valer en algún tipo de modalidades más débiles y más fantásticas. Esta filosofía de la cultura no nos capta en nuestra situación actual, sino que ve en todo caso sólo lo actual, pero sin nosotros, lo actual, que no es más que lo eternamente de ayer. Hemos caracterizado intencionadamente estas interpretaciones de nuestra situación con préstamos lingüísticos: diagnóstico, pronóstico, porque no tienen su esencia en un crecimiento original, sino que llevan una existencia literaria —que sin embargo no es en modo alguno casual.

Pero si, de este modo, la filosofía de la cultura, en la interpretación de nuestra situación actual, precisamente no *nos alcanza* y menos aún nos *arrebata*, entonces fue una opinión equivocada cuando, en las reflexiones anteriores, pensamos que, para captar nuestro temple de ánimo fundamental, primero tendríamos que asegurarnos de esta manera de nuestra situación.

Pero —podría decirse— tal vez sólo este modo particular de interpretar nuestra situación no sea suficiente, lo que, además, aún necesitaría de la demostración, lo cual, después de todo, hasta ahora no hemos mostrado expresamente. En cualquier caso, necesitaremos pese a todo de algunos indicadores en los que veamos *dónde* estamos ahora. Después de todo, la *cultura* es precisamente la expresión de nuestra alma, es más, es una opinión hoy difundida que, en un sentido filosófico, tanto la cultura como el hombre en ella pueden comprenderse propia y únicamente justo al hilo conductor de la idea de expresión, del símbolo. Tenemos hoy una filosofía cultural de la expresión, del símbolo, de las formas simbólicas. El hombre como alma y espíritu, lo cual se expresa, se precipita en figuras, que llevan en sí un significado y que con base en este significado dan un sentido a la existencia que se expresa. Esto es, dicho a grandes rasgos, el esquema para la filosofía actual de la cultura. También aquí, nuevamente, casi todo es correcto, salvo lo esencial. Sólo que tenemos que volver a preguntar: esta consideración del hombre ¿es esencial? Al margen de la clasificación, propia de la filosofía de la cultura, del hombre en la cultura, ¿qué sucede en estas interpretaciones? El hombre, y quizá también el actual, es expuesto de este modo a partir de la expresión de sus logros. Y, pese a todo, se mantiene la pregunta de si esta exposición del hombre *alcanza y arrebata su ser-ahí*, es más, si lo trae al ser, si esta ex-posición [*Dar-stellung*], que se orienta conforme a la expresión, no sólo no acierta de hecho con la esencia del hombre sino que necesariamente *tiene que* no acertar con ella, al margen de la estética. Dicho con otras palabras: esta filosofía sólo alcanza la *ex-posi-*

ción del hombre, pero jamás su *ser-ahí*. No sólo de hecho no lo alcanza, sino que necesariamente no puede alcanzarlo, porque se obstruye a sí misma el camino hacia él.

Quizá, precisamente si y porque pretendemos despertar un temple de ánimo fundamental, tenemos que partir de una «expresión» en la que sólo estamos ex-puestos. Quizá este despertar el temple anímico fundamental parezca una constatación [*Fest-stellung*], y sin embargo sea algo distinto a una ex-posición y una constatación. Si, por consiguiente, no logramos desembarazarnos de que todo lo que decimos parezca una exposición de nuestra situación y se evidencie como la constatación de un temple de ánimo que subyace a esta situación y que se ex-presa en la situación, si esta apariencia no podemos negarla ni menos aún rechazarla, eso sólo significa que la *equivocidad* se activa precisamente sólo ahora. ¿Es eso asombroso? Si nuestra caracterización introductoria de la equivocidad esencial del filosofar, de *nuestro* filosofar, no era una frase que meramente hubiera de decir algo singular sobre la filosofía, entonces la *equivocidad* tiene que llegar al poder ahora, al *comienzo*. No pretenderemos creer que ella puede subsanarse en lo más mínimo merced a que previamente declaremos y afirmemos que existe una diferencia teórica entre la exposición de la situación espiritual y el despertar un temple de ánimo fundamental. Con ello no se nos ha retirado nada. Cuanto más propiamente comencemos, tanto más hacemos jugar la equivocidad, tanto más dura se vuelve para cada hombre individual la tarea de decidir ante sí mismo si realmente comprende o no.

Si el tipo de interpretación de nuestra situación propio de la filosofía de la cultura es un camino equivocado, entonces no podemos preguntar: *¿dónde estamos?*, sino que tenemos que preguntar: *¿qué sucede con nosotros?* Pero si con nosotros sucede de uno u otro modo, entonces, después de todo, no sucede en el vacío, sino que, después de todo, estamos también en alguna parte. Haremos bien en averiguar, del lugar *donde* estamos, *qué* sucede con nosotros. Es decir, después de todo tendremos que exponer primero nuestra propia situación, sólo que quizá tengamos que caracterizarla de otro modo a como se ha hecho en las interpretaciones mencionadas. Pero eso no es necesario. Sabemos ya bastante sobre nuestra situación sin que nos adentremos más en aquellas interpretaciones o añadamos otra distinta. Tampoco tenemos que rechazarlas como incorrectas. Sabemos ya bastante sobre nuestra situación únicamente merced a la constatación *de que hay estas interpretaciones* —el dominio de la filosofía de la cultura—, de que determinan de múltiples modos —aunque no se pueda comprobar— la existencia.

Volvemos a preguntar ahora: ¿qué sucede con el hecho de que estos diagnósticos culturales encuentren una acogida en nosotros, aunque sea de modo totalmente diverso? ¿Qué sucede en el hecho de que este periodismo de alto vuelo colme nuestro espacio «espiritual» o al menos lo delimite? ¿Es sólo una moda? ¿Es algo superado cuando se lo trata de designar como «filosofía de moda» para así empequeñecerlo? No podemos ni queremos recurrir a medios tan banales.

Hemos dicho que esta filosofía de la cultura expone en todo caso lo actual de nuestra situación, pero no *nos* alcanza. Más aún, no sólo no alcanza a captarnos, sino que nos dispensa de nosotros mismos en tanto que nos asigna un papel en la historia universal. Nos dispensa de nosotros mismos y sin embargo es al mismo tiempo, justamente, antropología. La huida y la inversión y la apariencia y la desorientación aún se agudizan. Pues bien, la *pregunta decisiva* es: ¿qué se encierra en el hecho de que nos asignemos este papel y encima nos lo *tengamos que* asignar? ¿Nos hemos vuelto demasiado *insignificantes* para nosotros como para que requiramos de un papel? ¿Por qué no encontramos para nosotros un significado, es decir, una posibilidad esencial del ser? ¿Porque desde todas las cosas nos bosteza una *indiferencia* cuyo fundamento no conocemos? ¿Pero quién pretende hablar así, si el tráfico mundial, la técnica, la economía, arrebatan hacia sí al hombre y lo mantienen en movimiento? Y sin embargo *nosotros* buscamos *para nosotros mismos un papel.* ¿Qué sucede en ello?, volvemos a preguntar. ¿Tenemos primero que volver a hacernos interesantes para nosotros mismos? ¿Por qué *tenemos que* hacer eso? ¿Tal vez porque nos hemos vuelto *aburridos* para nosotros mismos? ¿El propio hombre se habría vuelto aburrido para sí mismo? ¿Por qué? *¿Sucede al cabo con nosotros que un aburrimiento profundo se mueve de un lado a otro en los abismos de la existencia como una niebla silente?*

De este modo, al cabo no se necesita en absoluto de los diagnósticos y de los pronósticos culturales para asegurarnos de nuestra situación, porque sólo nos asignan un papel y nos dispensan de nosotros, en lugar de ayudarnos a que queramos encontrarnos a nosotros mismos. ¿Pero cómo hemos de encontrarnos a nosotros mismos, en medio de un vanidoso narcisismo, en medio de aquel repugnante olisqueamiento de lo anímico que hoy ha excedido toda medida? ¿O hemos de encontramos de tal modo que en ello seamos *devueltos* [*zurückgegeben*] a nosotros mismos, y concretamente devueltos *a nosotros*, de modo que estemos encomendados [*aufgegeben*] a nosotros mismos, encomendados a llegar a ser lo que somos?

Por tanto, no hemos de proseguir en un parloteo cultural generalizado acerca de nosotros mismos, pero tampoco hemos de correr tras nosotros

mismos en una psicología expectante, sino que tenemos que encontrarnos a nosotros de modo que nos vinculemos con nuestra existencia y de modo que esto, el ser-*ahí*, se vuelva para nosotros lo *único* vinculante.

¿Pero nos encontraremos por medio de la indicación sobre aquel *aburrimiento profundo* que quizá primeramente ninguno de nosotros conozca? ¿Ha de ser este cuestionable aburrimiento profundo el *temple de ánimo fundamental que buscamos* y que hay que *despertar*?

CAPÍTULO SEGUNDO

LA PRIMERA FORMA DEL ABURRIMIENTO: EL SER ABURRIDO POR ALGO

§ 19. La cuestionabilidad del aburrimiento. Despertar este temple de ánimo fundamental como hacer que esté despierto, como preservarlo del dormirse

Ahora bien, con esta indicación de este aburrimiento profundo parece como si, después de todo, hubiéramos realizado precisamente aquello que desde el comienzo tratábamos de evitar, a saber, constatar un temple de ánimo fundamental. ¿Pero hemos constatado un temple de ánimo fundamental? En modo alguno. No podemos constatarlo en absoluto, en tan poca medida que, a lo sumo, cualquiera negará que tal cosa esté ahí. Lo hemos constatado en tan poca medida que cualquiera dirá que su presencia la hemos afirmado arbitrariamente. Pero no se trata de si lo negamos o si lo afirmamos. Pero acordémonos bien, sólo hemos preguntado: ¿sucede al cabo con nosotros que un aburrimiento profundo se mueve de un lado a otro en los abismos de la existencia como una niebla silente?

Sólo que, mientras este aburrimiento siga siendo cuestionable, no podemos despertarlo. ¿O quizá sí? ¿Qué significa que el aburrimiento es cuestionable para nosotros? En primer lugar, formalmente significa que noso-

tros no sabemos si nos templa o no. ¿Quiénes son este «nosotros»? *Nosotros* no lo sabemos. Este no saber y no conocer este aburrimiento ¿no forma parte precisamente también del modo como somos, de *nuestra* situación? ¿Por qué no sabemos de él? ¿Tal vez porque no existe en absoluto? ¿O porque *no queremos* saber de él? ¿O, después de todo, sí sabemos de él? ¿Nos falta «sólo» el valor para aquello que sabemos? Al cabo, no queremos saber de él, sino que continuamente tratamos de *escapar de él.* Si tan de continuo tratamos de eludirlo, tenemos al cabo remordimientos de conciencia, nos aferramos a lo que nos evade de él y nos tranquilizamos persuadiéndonos y demostrándonos que no sabemos de él, luego él no está ahí.

¿Cómo escapamos del aburrimiento [*Langeweile*], en el que, como nosotros mismos decimos, el *tiempo* se nos hace largo [*lang*]? Simplemente esforzándonos en todo momento, consciente o inconscientemente, en hacer transcurrir el tiempo, saludando ocupaciones importantísimas y esencialísimas ya sólo para que nos llenen el tiempo. ¿Quién pretende negar eso? ¿Pero se necesita entonces aún de la constatación de que este aburrimiento está ahí?

¿Pero qué significa que *hacemos pasar* y *hacemos huir* el aburrimiento? Hacemos continuamente *que se duerma.* Pues, evidentemente, no podemos aniquilarlo con ningún pasatiempo, por muy grande que sea. «Sabemos» —en un curioso saber— que, después de todo, puede regresar en cualquier momento. Luego está ya ahí. Hacemos que huya. Hacemos que se duerma. No queremos saber nada él. Eso no significa que no queramos tener ninguna conciencia de él, sino que no queremos hacer que se despierte: él, que, al cabo, ya está despierto, y que, con los ojos abiertos —aunque sea desde la distancia—, mira dentro de nuestro ser-ahí y con esta mirada ya nos transpasa y nos templa.

Pero si ya está despierto, entonces, después de todo, tampoco necesita ser despertado. Realmente no. Despertar este temple de ánimo fundamental no significa hacer primero que se despierte, sino *hacer que esté despierto, preservarlo del dormirse.* De aquí deducimos fácilmente que la tarea no se ha hecho más fácil. Tal vez esta tarea sea esencialmente más difícil, de modo similar a como experimentamos en todo momento que es más fácil despertar a alguien de un susto que preservarlo del dormirse. Pero si es fácil o difícil, eso es aquí inesencial.

Estamos ya ante una dificultad mucho más esencial. No dejar que el aburrimiento se duerma: eso es una exigencia curiosa o casi disparatada. ¿No se opone totalmente a lo que todo comportamiento humano natural y sano desempeña diariamente y a cada hora: precisamente pasar el tiempo y precisamente no dejar que surja el aburrimiento, es decir, si viene, ahuyen-

tarlo, hacer que se duerma? ¡*Nosotros* hemos de hacer que esté despierto! El aburrimiento: quién no lo conoce, cómo surge en las formas y encubrimientos más dispares, cómo a menudo sólo nos sobrecoge por momentos, cómo a menudo también nos aflige y nos oprime largo tiempo. ¿Quién no sabe que, tan pronto como viene, ya nos hemos puesto a expulsarlo y nos esforzamos en despacharlo; que no siempre resulta, es más, que precisamente cuando arremetemos contra él con todos los medios posibles se vuelve obstinado, reacio, que es sobre todo entonces cuando se queda y retorna más a menudo, y que entonces nos empuja lentamente al límite de la nostalgia? Aun cuando logramos ahuyentarlo, ¿no sabemos entonces también al mismo tiempo, y justamente entonces, que después de todo puede regresar? ¿No seguimos con la vista al felizmente despachado y desaparecido con el curioso saber de que en cualquier momento puede volver a estar ahí? ¿Esto forma parte de él, cuando se nos muestra así?

¿Pero adónde desaparece y de dónde regresa, este ser [*Wesen*] que avanza inadvertidamente y que causa el desbarato [*Unwesen*] en nuestra existencia? ¿Quién no lo conoce? Y pese a todo, ¿quién es capaz de decir tan libremente lo que en realidad es eso que todos conocemos? ¿Qué es él, para que respecto de él nos planteemos la exigencia de hacer que *él* esté despierto, precisamente él? ¿O este aburrimiento que conocemos así y del que ahora hablamos tan indefinidamente es sólo una sombra del real? Pues hemos preguntado y preguntamos una y otra vez: al cabo, ¿hemos llegado al extremo de que un aburrimiento *profundo* se mueve de un lado a otro en los abismos de la existencia como una niebla silente?

§ 20. El temple de ánimo fundamental del aburrimiento, su relación con el tiempo y las tres preguntas metafísicas por el mundo, la finitud y el aislamiento

Este *aburrimiento profundo* es el *temple de ánimo fundamental.* Para hacernos dueños de él, nos hacemos pasar el *tiempo*, en la medida en que éste se nos hace largo en el aburrimiento. El tiempo se nos hace largo. ¿Ha de ser, pues, corto? ¿No deseamos para nosotros, cada uno de nosotros, un tiempo bastante largo? ¡Y cuando se nos hace largo, lo despachamos a él y a este hacerse largo! No queremos tener un tiempo largo, y sin embargo lo tenemos. Aburrimiento, tiempo largo[1], sobre todo en el uso lingüístico alemán,

[1] Recuérdese que *Langeweile*, «aburrimiento», significa literalmente «momento largo». *(N. del T.)*

significa «tener tiempo largo», que no por casualidad es lo mismo que «tener nostalgia». Alguien tiene tiempo-largo para = tiene nostalgia de. ¿Es esto casualidad? ¿O sólo a duras penas somos capaces de captar y de extraer la sabiduría del lenguaje? Aburrimiento profundo: una nostalgia. Nostalgia, una nostalgia —hemos oído en alguna parte— es el filosofar. Aburrimiento: un temple de ánimo fundamental del filosofar. *Aburrimiento: ¿qué es?*

El *aburrimiento*, al margen de lo que pueda ser su esencia última, muestra casi palmariamente, y especialmente en nuestra palabra alemana, una *relación con el tiempo*, un modo como estamos respecto del tiempo, un sentimiento de tiempo. Es decir, el aburrimiento y la pregunta por él nos conducen al problema del tiempo. Tenemos que admitir previamente el problema del tiempo para determinar el aburrimiento como una determinada relación con él. ¿O es al revés, que el aburrimiento nos conduce por vez primera al tiempo, a la comprensión de *cómo el tiempo vibra en el fondo del ser-ahí*, y cómo por tanto, en nuestra superficialidad habitual, nosotros sólo podemos «actuar» y «maniobrar»? ¿O no está correctamente preguntado ni lo uno —del aburrimiento al tiempo— ni lo otro —del tiempo al aburrimiento?

Pero, después de todo, nosotros no planteamos el problema del tiempo, la pregunta de qué sea el tiempo, sino tres preguntas totalmente distintas: qué son el *mundo*, la *finitud*, el *aislamiento*. Nuestro filosofar ha de moverse y mantenerse en la dirección y la trayectoria de estas tres preguntas. Más aún, estas tres preguntas han de surgirnos *desde un temple de ánimo fundamental*. Éste: el aburrimiento profundo, ¡si ya supiéramos lo que es esto, o siquiera estuviéramos templados por él! Pero suponiendo que sea así, que estamos templados por este temple de ánimo fundamental, ¿qué tendrá que ver el aburrimiento con la pregunta por el mundo, la finitud, el aislamiento? No se entiende que este temple de ánimo fundamental del aburrimiento guarde relación con el tiempo ni con el problema del tiempo. *¿O estas preguntas guardan relación, al cabo, con la pregunta por el tiempo?* ¿No hay la antiquísima convicción de que el mundo surgió y que sólo junto con él lo hizo el tiempo, que ambos son igual de antiguos, igual de originales y están hermanados? ¿No hay la menos honorable y evidente opinión de que lo finito es lo temporal? La finitud estaría por tanto tan entrelazada con el tiempo como el mundo. ¿No conocemos la antigua doctrina de la metafísica según la cual algo individual pasa a ser esto individual que es merced a su posición temporal respectiva, de modo que, al igual que las dos primeras preguntas mencionadas por el mundo y la finitud, también el problema del aislamiento sería un problema temporal? El tiempo, por su parte, guar-

da con *nosotros* una relación de aburrimiento. Éste es por tanto el temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar, en el que desarrollamos las tres preguntas por el mundo, la finitud y el aislamiento. En ello, el tiempo mismo es algo que nos determina en la elaboración de estas tres preguntas conductoras. Si el tiempo guarda relación con el aburrimiento, y si, por otra parte, es de algún modo el suelo para las tres preguntas, entonces el temple de ánimo fundamental del aburrimiento constituye una relación temporal eminente en la existencia humana, y por tanto una posibilidad excepcional para responder a las tres peguntas. Quizá todo ello sea de hecho así. Pero aun en este caso lo dicho sigue siendo pese a todo sólo una apertura precursora de una perspectiva amplia y todavía oscura. Todo esto ha de servir sólo para hacernos más comprensible la perplejidad en la que caemos *si es que ahora hemos de dar entrada al aburrimiento con la intención de analizar las tres preguntas metafísicas mencionadas.*

Pues precisamente esto nos sigue siendo oscuro, en qué medida el aburrimiento ha de ser nuestro temple de ánimo fundamental y, manifiestamente, un temple de ánimo fundamental esencial. Quizá en nosotros no resuene nada ni vibre nada. ¿En qué puede tener esto su motivo? Quizá no conocemos *este* aburrimiento porque no entendemos en absoluto el aburrimiento *en su esencia.* Quizá no entendemos su esencia porque para nosotros *jamás se ha vuelto esencial.* Y al cabo no puede hacérsenos esencial porque primeramente y la mayoría de las veces es uno de aquellos temples de ánimo que no sólo ahuyentamos cotidianamente, sino que a menudo, aun cuando están ahí, no dejamos que nos templen en tanto que temples de ánimo. Quizá justamente aquel aburrimiento que a menudo, por así decirlo, sólo pasa rápidamente por nosotros sea más esencial que *aquel* por el cual precisamente nos esforzamos expresamente hasta el final, cuando nos aburre esto o aquello determinado, en la medida en que nos pone en una indisposición. Quizá sea más esencial aquel aburrimiento que no nos pone de buen ni de mal temple, y que sin embargo nos templa, pero como si no estuviéramos templados en absoluto.

Este *aburrimiento superficial* debe llevarnos al aburrimiento *profundo,* o dicho más adecuadamente, el aburrimiento superficial debe revelarse como el aburrimiento profundo, templarnos en el fondo de la existencia. Este aburrimiento pasajero, incidental, *inesencial,* debe hacerse *esencial.* ¿Cómo hemos de disponer esto? ¿Hemos de engendrar expresa e intencionadamente el aburrimiento en nosotros? En modo alguno. No necesitamos emprender nada en este sentido. Al contrario, precisamente siempre emprendemos ya demasiado. Este aburrimiento se vuelve esencial por sí mismo concretamente cuando no nos oponemos a él, cuando no reaccionamos

siempre de inmediato para protegernos, sino que más bien le cedemos espacio. Esto es lo que tenemos que aprender primero, este *no-resistirse-de inmediato*, sino *dejar que termine de vibrar*. ¿Pero cómo hemos de ceder espacio a este aburrimiento que primeramente es inesencial e inaprehensible? Sólo no estando contra él, sino aproximándonos a él y dejándole que nos diga lo que quiere, lo que sucede con él. Pero incluso para ello es a su vez necesario que aquello que llamamos así aburrimiento y que aparentemente conocemos primero lo saquemos en general de la indeterminación. Pero todo esto no en el sentido de una fragmentación de una vivencia anímica, sino aproximándonos con ello. ¿A quién? A nosotros mismos: *a nosotros mismos como un ser-ahí*. (¡Equivocidad!)

§ 21. Interpretación del aburrimiento a partir de lo aburrido. Lo aburrido como lo que da largas y deja vacío. Cuestionabilidad de los tres esquemas de interpretación usuales: la relación causa-efecto, lo intraanímico, la transferencia

Aburrimiento: si reunimos todo lo anterior, entonces hemos dicho ya ahora algo sobre él, y sin embargo estamos seguros de que aún no lo hemos comprendido como *temple de ánimo*. Sabemos ya y no queremos olvidar ahora que no se trata primero de interpretar este o aquel temple de ánimo, sino que la comprensión del temple de ánimo exige al cabo de nosotros un cambio de la concepción fundamental del hombre. Sólo el temple de ánimo bien comprendido nos da la posibilidad de captar el ser-ahí del hombre en cuanto tal. Los temples de ánimo no son una clase de vivencias, pues, de ese modo, el ámbito mismo de las vivencias y su orden quedarían intactos. Así pues, intencionadamente, ya desde el comienzo no partimos del aburrimiento, y no lo hacemos ya porque, en tal caso, parecería con demasiada evidencia que pretendemos someter al análisis una vivencia anímica en nuestra conciencia. En realidad no partimos del aburrimiento, sino de la *aburribilidad*. Dicho formalmente, la aburribilidad es lo que constituye a lo *aburrido* en lo que es cuando está *aburriendo*[2].

Algo *aburrido* —una cosa, un libro, un espectáculo, un acto festivo, pero también un hombre, una sociedad, o también una circunstancia o una zona—, tal elemento aburrido no es el aburrimiento mismo. ¿O incluso el aburrimiento puede al cabo ser aburrido? Dejamos estas preguntas incontestadas y las reservamos hasta que nosotros mismos seamos condu-

[2] *Langeweile*, «aburrimiento»; *Langweiligkeit*, «aburribilidad».

cidos a ellas. Lo aburrido lo conocemos porque en y mediante su aburribilidad causa aburrimiento en nosotros. Somos aburridos por lo aburrido, de modo que nos aburrimos en ello. Así resultan ya varias cosas: 1) lo *aburrido en su aburribilidad*; 2) el *ser aburrido por* tal elemento *aburrido* y el *aburrirse con* ello; 3) el *aburrimiento* mismo. ¿Son tres partes que se pertenecen mutuamente? ¿O sólo se pertenecen mutuamente 1) y 2)? ¿O son en general lo mismo, visto respectivamente desde un lado distinto? Supuestamente no se trata de una yuxtaposición. ¿Pero cómo se relacionan entre sí? Lo mencionado en tercer lugar ¿es sólo el resumen? Todo esto sigue siendo cuestionable. En cualquier caso vemos ya una cosa: el aburrimiento no es simplemente una vivencia anímica en el interior, sino que algo de él, *lo que aburre*, que hace surgir el aburrirse, nos sale al encuentro justamente *desde las cosas mismas*. El aburrimiento está más bien fuera, está asentado en lo aburrido, y desde fuera se desliza dentro de nosotros. Curioso: por muy incomprensible que sea en primera instancia, tenemos que seguir aquello que el hablar y la conducta y el juzgar *cotidianos* expresan: que las cosas mismas, los hombres mismos, los eventos, las zonas mismas son *aburridos*.

Pero —se objetará de inmediato— ¿de qué sirve tratar de empezar la interpretación del aburrimiento con una caracterización de lo aburrido? Pues tan pronto como arranquemos de éste nos veremos llevados a decir que eso es aquello que nos aburre, es decir, que provoca aburrimiento. Lo que lo aburrido es en su aburribilidad después de todo sólo podemos entenderlo desde el aburrimiento, y no al revés. Es decir, después de todo tenemos que empezar con el aburrimiento mismo. Esto es una reflexión evidente. Y sin embargo se basa en una confusión que encubre todo el problema. ¿Pues qué significa que ciertas cosas y hombres provocan en nosotros aburrimiento? ¿Por qué precisamente estas cosas y aquel hombre, esta zona y no otra? Más aún, ¿por qué esta cosa ahora sí y otra vez no, y por qué lo que antes aburría de pronto ya no más? En todo ello ha de haber pese a todo algo que nos aburra. ¿Qué es? ¿De dónde viene? Lo que nos aburre, decimos, provoca aburrimiento. ¿Qué es este *provocar*? ¿Es un proceso semejante a cuando el frío que se presenta provoca que baje la columna de mercurio en el termómetro? Causa-efecto. ¡Soberbio! ¿Es acaso un proceso como cuando una bola de billar choca con la otra provocando con ello el movimiento de la segunda?

Por esta vía no avanzaremos en modo alguno, al margen de que ya sólo esta relación causa-efecto, tal como la expresamos en relación con dos cuerpos que se tocan y se chocan, es totalmente problemática. ¿Cómo aburre lo aburrido? ¿Cómo es posible tal cosa? Una y otra vez insisto en que no debemos dejarnos presionar por la circunstancia de que encontramos aburridas

las *propias cosas* y decimos de ellas que *ellas mismas* son aburridas. No podemos sustraernos a la tarea de decir primeramente, aunque no definitivamente, lo que lo aburrido que allí nos influye sea en su aburribilidad. Preguntamos por tanto por la aburribilidad de lo aburrido: ¿qué es? Preguntamos: ¿qué significa aburrido? Y al mismo tiempo preguntamos: ¿qué tipo de propiedad es?

Encontramos que algo es aburrido. Lo encontramos así, y decimos: *es* aburrido. Sin embargo, cuando decimos y pensamos que esto o aquello «es aburrido», en un primer momento no pensamos de inmediato que provoca o ha provocado aburrimiento en nosotros, que nos aburre. La expresión «aburrido» es un carácter *objetivo.* Un libro, por ejemplo, está mal escrito, ha sido imprimido sin gusto y está mal presentado: es *aburrido.* El libro mismo es aburrido —en sí—, no sólo aburrido para nosotros, para leer y en la lectura, sino que él mismo, la construcción interna del libro es aburrida. Quizá no sea necesario que nos aburramos al leer este libro aburrido, así como puede suceder, por el contrario, que nos aburramos igualmente con la lectura de un libro interesante. Lo decimos de corrido.

Aburrido: con ello queremos decir pesado, monótono; no estimula, no excita, no aporta nada, no tiene nada que decirnos, no nos incumbe. No obstante, esto no es una determinación esencial, sino sólo una aclaración tal como se sugiere en primera instancia. Pero si aclaramos así lo aburrido, entonces, no obstante, hemos pasado inadvertidamente a interpretar el carácter primeramente objetivo de la aburribilidad del libro como algo que nos *afecta de tal y cual modo*, y que por tanto guarda con nosotros en tanto que sujetos, con nuestra subjetividad, tal y cual relación, que nos influye de tal y cual modo, que nos templa determinándonos [*be-stimmt*]. La aburribilidad, después de todo, no es entonces una propiedad exclusivamente objetiva del libro, como por ejemplo su mala encuadernación. El carácter de «aburrido», por tanto, *pertenece al objeto* y al mismo tiempo *se refiere al sujeto.*

Pero si lo examinamos más detenidamente, esto vale sólo respecto de la aburribilidad y no respecto de la propiedad del libro de que esté mal encuadernado. «Mal» puede significar aquí sin gusto, y aquí se evidencia ya que también este carácter objetivo se refiere al sujeto. Es sin gusto lo que no engendra agrado en nosotros, sino más bien al contrario. Pero, ciertamente, «mala encuadernación» puede significar también terminada con un material vulgar, inauténtico, sobre todo que no resiste. Pero incluso aquí, en que nos referimos a un carácter del propio material, no falta la referencia al sujeto. ¿Pues qué significa «que no resiste», «que no dura», a saber, en y mientras el uso tal vez largo, y que nosotros exigimos que sea

largo, que hacemos nosotros? Así pues, también este carácter se refiere a nuestro trato con el libro y con su encuadernación. Es decir, también las propiedades aparentemente más objetivas de las cosas están referidas al sujeto. Por tanto, no es nada distintivo de la propiedad «aburrido» el que pertenezca al objeto y esté referida al sujeto, sino que así sucede con toda propiedad. Sin embargo, de algún modo sentimos que el carácter de la aburribilidad de un libro es algo totalmente distinto del hecho de que esté mal escrito, y similares.

Naturalmente —se responderá—, después de todo es una antigua verdad, que toda filosofía idealista ha mantenido desde siempre, que las propiedades no corresponden a las cosas en sí, sino que son representaciones, ideas, que nosotros, en tanto que sujetos, transferimos a los objetos. Después de todo, precisamente en nuestro caso, en el carácter de la aburribilidad, eso es totalmente evidente. El caso es sólo un ejemplo de un hecho generalmente determinado. Todas las propiedades semejantes —aburrido, sereno, triste (acontecimiento), divertido (juego)—, estas propiedades correspondientes al temple de ánimo, se refieren al sujeto en un sentido especial; no sólo eso: surgen directamente del sujeto y de sus estados. Temples de ánimo que las cosas provocan en nosotros, nosotros los *transferimos* después a las cosas mismas. Ya desde la *Poética* de *Aristóteles* existe para eso la expresión «metáfora» (μεταφορά). Ya en la *Poética* de *Aristóteles* se ve que en el lenguaje y en la exposición poética hay determinados enunciados y acuñaciones en los que nosotros transferimos (μεταφέρειν) desde nosotros mismos a las cosas estos temples de ánimo que las cosas provocan en nosotros: tristeza, serenidad, aburribilidad. Después de todo, sabemos desde la escuela que el lenguaje de los poetas y el uso lingüístico cotidiano están plagados de metáforas tales. Hablamos de un «prado risueño», y sin embargo no queremos decir que el prado mismo esté riendo; de una «habitación serena», de un «paisaje melancólico». Sin embargo el paisaje no es él mismo melancólico, sino que sólo nos templa así, provoca en nosotros este temple de ánimo. Lo propio sucede con el «libro aburrido».

Ciertamente, ésta es la concepción general y la explicación concluyente. Sólo que, ¿se ha explicado algo con ello? Una vez que ya hemos concedido que transferimos a las cosas el efecto de un temple de ánimo provocado en nosotros, *¿por qué* transferimos a las cosas caracteres tales propios de temples de ánimo? Después de todo, eso no sucede casual y arbitrariamente, sino evidentemente porque nosotros encontramos algo *en las cosas* que, en cierta manera, exige desde sí mismo que nosotros las apelemos y las denominemos así y no de otro modo. Este hecho no hemos de explicarlo a la ligera, antes de habernos puesto en claro en general qué se encierra en el

que nosotros encontremos el paisaje nostálgico, la habitación serena, el libro aburrido. Una vez que hemos concedido que allí estamos «transfiriendo» algo, entonces, después de todo, eso sucede en la opinión de que lo transferido corresponde de algún modo a la cosa misma. Después de todo, cuanto menos se ha de poder preguntar, e incluso se tiene que preguntar: ¿qué es, pues, *aquello* que allí causa el temple de ánimo o que *provoca la transferencia*? Pero si reside ya en las cosas mismas, ¿podemos hablar entonces simplemente de una transferencia? Todo eso, después de todo, no es tan evidente. Entonces ya no estamos transfiriendo algo, sino que lo *percibimos* de algún modo *de las cosas mismas*.

¿Qué hemos ganado con esta reflexión? Nada en absoluto... con relación a una definición de lo aburrido en cuanto tal. Quizá hemos topado inadvertidamente con un problema más general: qué tipo de propiedad es en general. Ahora sólo vemos esto —primeramente en la caracterización a grandes rasgos y planteada desde fuera—: estos caracteres son, por un lado, objetivos y tomados a los objetos mismos, tomados de ellos; pero al mismo tiempo son subjetivos y, según la explicación acostumbrada, transferidos desde los sujetos a los objetos. Caracteres como «aburrido», por tanto, *pertenecen al objeto* y, pese a todo, *están tomados del sujeto*. Pero esto son determinaciones contradictorias e incompatibles. En cualquier caso no vemos cómo son posibles en su unidad. Tampoco está decidido si esta característica doble acierta en general con el estado de cosas o si no lo desfigura ya de entrada, por muy evidente que pueda parecer. Pero si, de este modo, no hemos aclarado el carácter general de propiedad de la aburribilidad de una cosa, ¿podemos esperar entonces aclarar del modo correcto esta propiedad especial? ¿No nos faltan entonces simplemente todos los asideros? En efecto. De ahí sólo resulta una cosa: si, de este modo, estamos rodeados de dificultades, entonces tanto más hay que tener los ojos abiertos. Por eso no queremos explicar los hechos con teorías precipitadas —por muy acostumbradas y reconocidas que puedan ser.

Volvamos a la primera caracterización de la aburribilidad y de lo aburrido. Repitamos qué es lo que queremos decir con ello, cómo nos disponemos este carácter en su plexo significativo. De aquí obtenemos dos cosas:

1) Decimos: el libro es «pesado», «monótono». Lo que nosotros apelamos como *aburrido* lo obtenemos de *la cosa misma*, y suponemos que pertenece también a ella, a la cosa.

2) Al mismo tiempo decimos: el libro no es estimulante ni excitante, no aporta nada, no nos incumbe. Cuando de modo totalmente espontáneo describimos y aclaramos, entonces, sin embargo, estamos hablando inad-

vertidamente de un carácter que no tiene un contenido propio, sino cuyo rasgo esencial consiste precisamente *en la referencia a nosotros*, en el modo como nos *incumbe* o bien como no nos incumbe.

Hasta ahora sólo hemos enfatizado la referencia al sujeto: eso nos sorprendió y tal vez también nos extravió. Pero hemos pasado completamente por alto el modo como allí aclaramos inmediatamente este carácter de la aburribilidad describiéndolo. Justamente esto es importante. No hemos dicho en absoluto que lo aburrido sea aquello que *provoca* aburrimiento en nosotros. No sólo no lo *hemos dicho* así para evitar el explicar lo mismo mediante lo mismo (tautología), pues eso no se da. Tampoco *hemos pensado* en absoluto que la *aburribilidad* de lo aburrido consista en *provocar* aburrimiento. No hemos pensado en eso —en esta interpretación—, porque no hemos experimentado nada de ello. Pues, como ya se ha dicho, es muy posible que no nos hayamos aburrido en absoluto al leer, que no «hayamos tenido la sensación» de que en nosotros se causaba aburrimiento. Y sin embargo llamamos al libro aburrido, y eso sin decir algo falso y mucho menos sin mentir. Llamamos al libro así sin más porque nosotros, *sin más*, no entendemos «aburrido» como si significara: que causa aburrimiento. «Aburrido» lo tomamos sin más con el significado de *pesado*, *monótono*, lo cual no significa indiferente. Pues si algo es pesado y monótono, eso se debe a que no nos ha dejado completamente indiferentes, sino al contrario: nosotros estamos en la lectura, entregados, pero no asumidos. Pesado significa: no cautiva. Estamos entregados, pero no acogidos, sino que justamente sólo *se nos da largas*. Monótono significa: no nos llena, nos hemos *quedado vacíos*. Si vemos con algo más de claridad estos tres momentos juntos en su unidad, entonces tal vez hemos ganado *una primera cosa* o nos movemos —hablando con más prudencia— en la proximidad de una auténtica interpretación: lo que aburre, lo aburrido, es *lo que da largas y sin embargo deja vacío*.

Observemos que toda esta disposición de que algo sea causado en nosotros, que el estado de aburrimiento sea provocado, ya no sigue ahí. No hablamos de que el aburrimiento haya sido provocado en nosotros. Puede ser, pero nosotros sólo lo describimos así, y no obstante queremos decir que el aburrimiento es causado: de ningún modo, sino que queremos decir que hemos sido afectados de tal y cual manera y que en ello nos encontramos de tal y cual modo. Pues no queremos decir sólo ni en primera instancia cómo ha operado sobre nosotros el libro, sino qué carácter tiene el libro mismo. Por eso nuestro discurso significa que el libro es de tal modo que puede afectarle a uno de tal y cual manera, y que puede hacer que uno se encuentre de tal y cual modo. Pero ni siquiera eso es lo

que queremos expresar, sino: el libro es de tal modo que pone en un temple de ánimo que nosotros queremos saber refrenado.

Nosotros hablamos *desde* un temple de ánimo que de hecho no es «provocado» en absoluto: no con relación a un posible efecto causable en nosotros. Por eso tampoco podemos transferirlo a la cosa causante. Tampoco hablamos desde un temple de ánimo que pudiera ser provocado sólo en la pura posibilidad, sino desde un temple de ánimo del cual sabemos que *en todo momento podría aflorar*, pero que nosotros refrenamos, que no queremos dejar que aparezca. ¿Hay en ello alguna diferencia? Decimos: desde un temple de ánimo, pero *no* desde un *efecto causado*; desde un temple de ánimo posible, que posiblemente nos pueda sobrecoger. Desde un temple de ánimo encontramos algo de tal y cual modo y lo apelamos así. Eso *no* significa *transferir* un *efecto* y su carácter *a la causa causante*.

Pero con todas estas explicaciones, ¿hemos avanzado siquiera un paso? ¡En absoluto! Al contrario: tanto más ha caído ahora todo en una confusión. La sencilla circunstancia —llamamos aburrido a un libro, es decir, provoca aburrimiento en nosotros— es totalmente confusa y está interpretada de un modo artificioso e incomprensible. Y sin embargo, después de todo no queremos forzar en una arremetida una brillante definición de la aburribilidad y del aburrimiento, sino que queremos comprender el problema. Por muy poco consolador que a primera vista pueda ser el resultado, hemos experimentado sin embargo algo esencial: 1) Lo aburrido no se llama así porque simplemente consiga aburrimiento en nosotros. El libro no es la causa fuera ni el aburrimiento es el efecto como resultado dentro. 2) Por eso, al iluminar la situación, tenemos que prescindir de la relación causa-efecto. 3) Pero el libro igualmente se tiene que hacer valer, aunque no como causa causante, sino como aquello que nos *templa*. He aquí la pregunta. 4) Si el libro es aburrido, entonces esta cosa fuera del alma tiene en sí algo del posible, es más, incluso del refrenado temple de ánimo en nosotros. Es decir, aunque esté dentro, *el temple de ánimo merodea* al mismo tiempo en la cosa afuera, y concretamente sin que nosotros extraigamos ni transfiramos un temple de ánimo causado desde el interior a la cosa. 5) Al cabo, la cosa sólo puede ser aburrida porque el temple de ánimo ya la merodea. Ella no provoca el aburrimiento, pero en la misma medida tampoco lo recibe sólo atribuido del sujeto. Brevemente: el aburrimiento —así como al cabo todo temple de ánimo— es un ser híbrido: en parte objetivo, en parte subjetivo.

§ 22. Indicación metódica para la interpretación del ser aburrido: evitar una actitud de análisis de la conciencia, conservación de la inmediatez de la existencia cotidiana: interpretación del aburrimiento desde el pasatiempo como la relación inmediata con él

Pero no nos interesa este resultado, sino la pregunta: *¿por qué* el temple de ánimo es un ser híbrido tal? ¿Se debe a él mismo o al modo como lo explicamos y tratamos de explicarlo? ¿Es al cabo algo totalmente distinto y libre de todo lo híbrido?

Se nos pueden conceder estas preguntas, pero justamente entonces recordarnos lo que en realidad queríamos y ahora hemos conseguido. Después de todo, queríamos tratar de la aburribilidad de lo aburrido, y expresamente no del aburrimiento, y sin embargo hemos sido conducidos a él. Ciertamente, vemos que lo aburrido guarda relación con el ser aburrido y con el aburrirse. Pero igual de claramente vemos que, cuando tratamos ahora del ser aburrido y del aburrirse, no podemos tratarlo como un estado subjetivo que aparece en un sujeto, sino que ahora tenemos que considerar también de entrada y fundamentalmente justo lo aburrido —la cosa respectivamente determinada.

¿Qué nos dice todo esto? No podemos caracterizar en absoluto lo aburrido en cuanto tal mientras no veamos claramente qué es en general, a saber, algo que nos templa de tal y cual modo. Eso significa que estamos ya en una pregunta esencial: *¿qué significa templar?* No podemos decir simplemente que templar signifique provocar un temple de ánimo. Con ello hemos encontrado esta *pregunta*: un problema posible e ineludible que es mucho más esencial que cualquier explicación aparentemente evidente del cuestionable carácter de «aburrido».

De este modo, con tanta complicación sólo hemos llegado a un resultado negativo. Pero para ver esto, ¿se necesitan tales complicaciones? ¿No podemos obtener este resultado mucho más inmediatamente, y concretamente ya con un contenido positivo? Ser aburrido: eso es evidentemente ser aburrido *por* algo, aburrirse es evidentemente un aburrirse *en* algo y *con* algo. A la inversa, algo aburrido está «*referido*» a un ser aburrido, cuando menos a un poder ser aburrido. Eso es claro. Si lo decimos así, parece que hayamos ganado una nueva base. Y sin embargo esta claridad se vuelve apariencia tan pronto como recordamos que este referirse de un estado subjetivo del temple de ánimo a una cosa objetiva, y a la inversa, es completamente cuestionable. Precisamente eso nos indujo a una dirección equivocada del preguntar.

Si ahora investigamos el ser aburrido y el aburrirse, entonces, en un primer momento, de poco sirve decir que aburrirse es aburrirse en... y con...

Además no sirve de nada si procedemos de tal modo que entendemos lo aburrido como un objeto al que nos referimos, si bien, ciertamente, de modo distinto de como lo hacemos al conocer o al querer. Pues el *problema* es justamente esta *referencia*, su *carácter fundamental.* Dicho en general: este templar determinando [*Be-stimmen*] hay que tomarlo como un templarnos de tal y cual manera, y este *estar determinado* como el *modo fundamental de nuestra existencia.* Y preguntando otra vez de modo concreto: si amamos algo, una cosa o incluso un hombre, ¿es lo amado sólo la causa que sucede en alguna parte para un estado que sucede en nosotros, que nosotros transferimos a lo que llamamos lo amado? Desde luego que no, se dirá, sino que lo amado es el objeto de nuestro amor. ¿Pero qué significa aquí «objeto»? ¿Algo con lo que nuestro amor topa y en lo que queda adherido? ¿O todo eso no sólo se dice externamente, sino que es totalmente falso? ¿No es de tal modo que en el amor no topamos en absoluto con un objeto, y sin embargo amamos algo? Quede esto sólo como indicación de que, si dejamos aparte la relación causa-efecto, no hemos avanzado positivamente ningún paso, sino que el problema se ha agudizado.

Por otro lado, después de todo parece ahora ya más prometedor para ir tras el enigma del aburrimiento si tenemos a la vista el estado del ser aburrido, el aburrirse. Pero estamos advertidos. No sólo que no debemos perder de vista lo aburrido y aburridor mismo, sino que este ser aburrido y aburrirse no es un mero estado que sucede y que nosotros nos disponemos en cierta manera como un preparado químico para la investigación. ¿Pero cómo si no? Después de todo, tenemos que ponernos en una *relación* con este estado, si es que queremos declarar algo sobre ello. ¿Qué es lo adecuado? Está vigente después de todo la regla general de poner un objeto bajo las mejores condiciones de su observabilidad. Esta regla está vigente en las ciencias. Luego también en la filosofía. No, al contrario: no es que esta regla sea vigente para nosotros porque sea vigente en las ciencias, sino que es vigente en las ciencias porque esta regla se fundamenta en una conexión esencial original. Según ella, el *contenido específico* y el *modo de ser de un ente prescribe* la *posible manifestabilidad que le pertenece* (verdad). Los diversos ámbitos de lo ente y las cosas individuales existentes requieren, según su contenido específico y su modo de ser, un determinado modo de verdad, de no ocultamiento. Esta apertura que a todo ente corresponde según su contenido específico y según su modo de ser *prefigura* a su vez los *modos de acceso al ser mismo que hay que concebir* que en cada caso son determinados, posibles y adecuados. Con el tipo de verdad respectivo y entrelazado con el ser quedan trazados el camino, la posibilidad y los medios de apropiación de lo ente o bien de su rechazo, de la posesión de lo ente o bien de

su pérdida. Con ello no se dice en modo alguno que este acceso sea uno tal de la observación y del cuestionamiento teóricos —en el sentido de las ciencias—, sino que sólo se dice que si ha de obtenerse un conocimiento científico, entonces éste, conforme a su intención y sus posibilidades, tiene que satisfacer a aquella conexión esencial entre ser y verdad. Por eso la regla expresada se vuelve necesaria para las ciencias. La necesidad de tener que proceder metódicamente, es decir, de indagar un ente según su modo, no se da porque la ciencia exija tal cosa, sino que viene exigida por la ciencia con base en la mutua pertenencia esencial de ser y verdad.

Pero *nosotros* no queremos observar el aburrimiento. Quizá eso sea absolutamente imposible. Sólo que, después de todo, queremos traer a la experiencia algo sobre el aburrimiento, sobre su esencia, sobre el modo como campa[3]. ¿Es posible de otro modo que *transponiéndonos* en un temple de ánimo de aburrimiento y observándolo luego, o *imaginándonos* un aburrimiento y preguntando entonces lo que forma parte de él? Pues al fin y al cabo es indiferente si investigamos un aburrimiento real o un aburrimiento imaginado, es decir, sólo posible. Pues al fin y al cabo no nos interesa este aburrimiento determinado que tenemos justamente ahora, sino él, el aburrimiento en cuanto tal, lo que forma parte de él, es decir, de todo aburrimiento *posible*. De este modo, un aburrimiento imaginado nos presta el mismo servicio.

Así parece ser de hecho. Si nos transponemos en un aburrimiento, o si nos transponemos en él imaginativamente y entonces lo acometemos y lo investigamos, estamos satisfaciendo la regla fundamental de la investigación. Y sin embargo, por muy exacto que parezca el planteamiento de esta tarea, yerra la tarea. Convierte el temple de ánimo como vivencia en un objeto que nada en la corriente de la conciencia y que nosotros seguimos como observadores. De esta manera *justamente no llegamos a la relación original con el aburrimiento*, ni él llega a nosotros. Si lo convertimos así en objeto, entonces le estamos denegando justamente aquello que ha de ser en la auténtica intención de nuestro preguntar. Le estamos denegando que campe como tal, como el aburrimiento como el cual nos aburrimos, para que de este modo experimentemos su esencia.

[3] *Wesen* es «esencia», y *wesen* es una formal verbal antigua que se corresponde con nuestro «campar», en el sentido del estar presente como una fuerza en un ámbito. De ahí también *Wiese*, «campo», «pradera». Queda no obstante por documentar la conexión etimológica entre *wesen* como «campar» y *Wesen* como «esencia».
Al mismo tiempo, la traducción de *wesen* como «campar» lo aproxima semánticamente a *walten*, «imperar». El imperar como esencia del mundo *(Welt)* se explica en § 74. *(N. del T.)*

Si lo aburrido y aburridor, y junto con ello el aburrimiento, son algo que nos resulta molesto, que *no* queremos dejar que aparezca, que tan pronto como aflora tratamos de expulsarlo, si el aburrimiento es algo respecto de lo cual nosotros estamos fundamental y originalmente *en contra*, entonces, en calidad de aquello contra lo cual estamos, se manifestará originalmente *ahí donde* nosotros estemos contra él, *donde* nosotros lo expulsamos —consciente o inconscientemente. Eso sucede ahí donde nos proporcionamos un pasatiempo contra el aburrimiento, donde, en este sentido, *hacemos que transcurra el tiempo* en cada caso de tal y cual modo. Precisamente ahí donde estamos contra *él*, contra el aburrimiento, éste *tiene* justamente que querer afirmarse, y ahí donde de este modo avanza por sí mismo tiene que *imponérsenos* en su esencia.

De este modo, precisamente en el *pasatiempo* obtenemos la *actitud* correcta en la que el aburrimiento *nos sale al paso sin desfiguraciones*. Por tanto, no hemos de convertir el aburrimiento, en calidad de un estado que sucede, en objeto de observación, sino que tenemos que tomarlo tal como nos movemos en él, es decir, tal como al mismo tiempo tratamos de expulsarlo.

Pero —se objetará— ciertamente ahora el aburrimiento no está aislado como vivencia, flotando libremente, un objeto crudo de una observación: ciertamente ahora hacemos que aparezca. Sólo lo tenemos en tanto que nos movemos justamente en el expulsarlo. Sólo que la situación no se ha modificado esencialmente. ¿Qué sucede con este pasatiempo? ¿No lo hacemos ahora a éste, en lugar de al aburrimiento, objeto de una observación, sólo que de tal manera que, por así decirlo, el aburrimiento se encierra al mismo tiempo dentro del pasatiempo en tanto que, en este último, se lo expulsa? Entonces no tenemos una acción pura y aislada del aburrimiento, sino la reacción frente a él, la reacción *y* aquello contra lo cual ésta se vuelve, no *una* vivencia, sino dos en acoplamiento. En efecto, así parece, y sin embargo es de otro modo. No sólo hemos intercalado delante una segunda vivencia: ya sólo porque, por así decirlo, no tenemos que prepararnos primero el pasatiempo como una vivencia particular, sino que constantemente nos mantenemos en él, y en concreto de modo que, en sentido estricto, en él no sabemos nada de vivencias anímicas ni del alma y similares.

Ahora vemos por vez primera lo decisivo de toda nuestra reflexión metódica. Precisamente no se trata de preparar convenientemente una región de vivencias, de adiestrarnos en una capa de plexos de conciencia. Precisamente tenemos que evitar perdernos en una esfera especial dispuesta artificiosamente o forzada desde direcciones de la mirada transmitidas y firmemente esclerotizadas, en lugar de conservar y establecer la inmediatez de la

existencia cotidiana. No se trata del esfuerzo de adiestrarnos en una actitud especial, sino al contrario, se trata del *desasimiento de la libre mirada cotidiana*, libre de teorías psicológicas y de otros tipos de la conciencia, del flujo de la vivencia, y similares. Pero como estamos plagados de ellas —a menudo ya en la comprensión inmediata y en la aclaración de los significados de las palabras—, es ciertamente mucho más difícil plantar en sí este desasimiento que aprenderse y acuñarse una o varias teorías. Por eso tenemos que comprender la aparente complejidad con la que tratamos de abrirnos paso hasta un fenómeno tan trivial como el aburrimiento. Este abrirnos paso tiene el sentido de apartar lejos todo aquello que se imponga en cuanto a actitudes.

La tarea ahora no es la interpretación de lo aburrido en cuanto tal, sino el ser aburrido por algo tal, el aburrirse en... Aquí hay que observar que el ser aburrido por... y el aburrirse en... no coinciden sin más. Ciertamente parece que ambos son causados por algo aburrido y que no representan, por ejemplo, dos maneras diferentes del temple de ánimo, sino una sola: en primer lugar, en tanto que el temple de ánimo se considera desde la causa, desde lo que opera activamente desde fuera, y por tanto el temple de ánimo se designa pasivamente como ser aburrido; mientras que, en segundo lugar, se considera el mismo temple de ánimo en la medida en que lo tenemos en nosotros, en la medida en que es aquello que cada uno halla en sí mismo: como el aburrirse. Y sin embargo hay una diferencia entre ambos, que hay que señalar ya ahora y que, conforme a toda su naturaleza, es importante para el desarrollo posterior de nuestra consideración.

En el ser aburridos por algo, nosotros todavía estamos precisamente sujetos por lo aburrido, todavía no nos desprendemos de ello mismo, y estamos forzados, ligados a ello por cualesquiera motivos, aun cuando previamente nos hayamos entregado a él libremente. Por el contrario, en el aburrirse en..., se ha realizado ya un cierto desligamiento de lo aburrido. Aunque lo aburrido está presente, sin embargo nosotros estamos aburridos sin que lo aburrido nos aburra particular y expresamente, casi como si el aburrimiento viniera de nosotros y como si el aburrimiento se tejiera por sí mismo, pero sin necesitar ser causado por ni estar ligado a lo aburrido. En el ser aburridos por este libro todavía estamos no obstante concentrados en la cosa respectiva y justamente en ésta. En el aburrirse en..., el aburrimiento ya no está firmemente prendido a..., sino que comienza ya una ampliación. El aburrimiento entonces ya no ha nacido de esta determinada cosa aburrida, sino que, por el contrario, irradia sobre las demás cosas. Él, el aburrimiento mismo, da ahora a nuestra existencia, más allá de lo aburrido concreto, un curioso horizonte. No se refiere sólo a lo aburridor determi-

nado, sino que se tiende sobre muchas cosas, sobre otras cosas: todo se vuelve aburrido.

Qué es en realidad esta diferencia en el temple de ánimo y qué subyace a ella ahora no podemos ni siquiera preguntarlo, por no decir ya responderlo: ahora, cuando todavía no hemos aclarado seriamente siquiera lo que reside en general en el ser aburrido y en el aburrirse como un temple de ánimo.

Por eso, con el fin de mostrar esto, primeramente queremos volver a abandonar también la diferencia que se ha indicado ahora, para retomar más tarde la pregunta por ello en una forma agudizada. Lo común a ambos es que nos aburrimos en y con algo determinado, aunque de manera diferente.

§ 23. El ser aburridos y el pasatiempo

El *ser aburridos* y el aburrirse los consideramos no en sí mismos, sino que este aburrimiento lo consideramos como aquello que expulsamos, que tratamos de expulsar, y concretamente mediante un *pasatiempo* al que por nosotros mismos no sucumbimos tan rápidamente sin que se haya activado un aburrimiento, sino un pasatiempo que nos reclama específicamente desde y contra un aburrimiento determinado.

a) Pasatiempo como despachar el aburrimiento impeliendo al tiempo

Estamos sentados, por ejemplo, en una estación de tren de una línea local perdida y construida sin gusto. El siguiente tren no viene hasta dentro de cuatro horas. La zona es anodina. Tenemos un libro en la mochila. ¿Entonces leer? No. ¿O pensar una pregunta, un problema? No puede ser. Leemos las guías de ferrocarriles o estudiamos el índice de las diversas distancias de esta estación a otros lugares que, por lo demás, no conocemos en absoluto. Miramos el reloj: sólo ha pasado un cuarto de hora. Así que salimos a la carretera. Andamos de un lado para otro, sólo por hacer algo. Pero no sirve de nada. Ahora contamos los árboles en la carretera, volvemos a mirar el reloj: cinco minutos desde la última vez que lo miramos. El andar de un lado a otro se hace tedioso, nos sentamos en una piedra, dibujamos todo tipo de figuras en la arena y nos sorprendemos habiendo vuelto ya a mirar el reloj: media hora. Y así sucesivamente.

Una situación cotidiana con las consabidas formas banales, pero totalmente espontáneas, de pasar el tiempo. ¿Qué estamos haciendo transcurrir

ahí en realidad? Esta pregunta tiene curiosamente un doble sentido. Como el término dice: hacemos pasar el tiempo. ¿Pero qué significa aquí hacer pasar el tiempo? Después de todo no ahuyentamos el tiempo. Hacer pasar significa aquí moverlo, impulsarlo, impelerlo a que se mueva. Pero este hacer pasar el tiempo es en realidad en sí mismo un expulsar el aburrimiento, en que expulsar significa ahora despachar, ahuyentar. El pasatiempo es un *despachar el aburrimiento impeliendo al tiempo.*

¿*Qué* tratamos de ahuyentar ahí queriendo que transcurra el tiempo? Es decir, *¿qué es el tiempo*? En el pasatiempo no ahuyentamos el tiempo. No sólo porque, al cabo, eso es imposible, sino porque toda la actitud del pasatiempo, como aún veremos, *no* se orienta en realidad al *tiempo*, aunque en él miremos continuamente al reloj. ¿Qué es lo queremos en realidad cuando miramos continuamente el reloj? Sólo queremos que el tiempo haya pasado. ¿Qué tiempo? El tiempo hasta la llegada del tren. Miramos continuamente el reloj porque esperamos esa hora. Estamos hastiados de esperar, queremos liberarnos de esta espera. Ahuyentamos el aburrimiento. Por tanto, ¿el aburrimiento del que surge este mirar el reloj es una espera? En modo alguno. El aburrirse en algo no es pese a todo un esperar algo. En nuestro ejemplo la espera misma es, como mucho, lo aburrido y aburridor, pero el aburrimiento no es él mismo una espera. Además, no toda espera es necesariamente aburrida. Al contrario, una espera puede estar llena de tensión. Entonces no deja ningún sitio al aburrimiento. Ya creíamos estar sobre la pista del aburrimiento en el pasatiempo, y otra vez ha vuelto a desaparecer.

Ahora bien, en nuestro ejemplo, ¿en qué medida es *aburrida la espera*? ¿Qué constituye su aburribilidad? Quizá porque es un tener que esperar, es decir, porque estamos obligados, forzados a una determinada situación. Por eso nos ponemos impacientes. Entonces, lo que en realidad nos oprime es más esta impaciencia. Queremos salir de la impaciencia. ¿Luego entonces el aburrimiento es esta impaciencia? ¿Por tanto el aburrimiento no es una espera, sino este estar impaciente, no querer ni poder esperar, y estar por ello de mal humor? ¿Pero es este aburrimiento realmente un mal temple o siquiera una impaciencia? Ciertamente, la impaciencia puede surgir en el contexto del aburrimiento. Pero ella ni es idéntica a éste ni es tampoco una propiedad suya. No hay ni un aburrimiento paciente ni uno impaciente. La impaciencia atañe más bien al modo como queremos dominar el aburrimiento y a menudo no podemos hacerlo. El pasatiempo tiene este carácter peculiar de una inquietud veleidosa que trae consigo esta impaciencia. Pues en el ser aburrido sucede que, durante el tener que esperar, la inquietud no nos permite encontrar nada que pudiera cautivarnos, llenarnos y devolvernos la paciencia.

El aburrirse no es ni un esperar ni un estar impaciente. Este tener que esperar y la impaciencia pueden suceder allí y rodear el aburrimiento, pero nunca son este mismo.

Antes de seguir con nuestra interpretación del aburrimiento, tengamos presentes una vez más los pasos dados hasta ahora. Hemos realizado una consideración preliminar del aburrimiento desde diversos lados. Estas reflexiones nos han llevado a ver: 1) que una interpretación del aburrimiento es manifiestamente necesaria, pues aunque conocemos el aburrimiento, sin embargo en realidad no estamos familiarizados con él. Es más, al mirarlo más detenidamente, la esencia de este temple de ánimo nos resulta completamente inaprehensible, desaparece; 2) ha resultado que cuando ensayamos una interpretación tal del aburrimiento, en primer lugar no es en absoluto claro *de dónde* hemos de arrancar, en qué dirección hemos de preguntar y llevar la interpretación, *cómo* hemos de convertir esto conocido en un tema. Aunque una máxima metódica general podría darnos el hilo conductor según el cual toda investigación tiene que mirar de poner el objeto bajo las mejores condiciones de observabilidad, sin embargo pronto vimos que esta máxima, que en apariencia es completamente universal y evidente, sólo es una determinada aplicación dentro de la ciencia, una aplicación que se remonta a una relación fundamental entre ser y verdad, y que por tanto esta indicación universal no tiene nada que decirnos mientras no sea claro de qué modo es eso que estamos investigando, este temple de ánimo, y qué verdad le pertenece, si esta relación y el modo como el temple de ánimo es tienen respectivamente este carácter de que éste pueda hacerse objeto de una observación científica. Entonces, también resultó pronto que esta máxima no sólo no nos dice nada, sino que en el fondo nos confunde; que, si la seguimos, nos vemos tentados a poner ante nosotros como objeto observable una vivencia tal, llamada aburrimiento, en una exactitud aparentemente justificada, pero en el fondo exagerada y fallida. Más bien se trata de ver el aburrimiento *en el modo como aburre*, y de captarlo en el modo como nos ocupa. Siempre *se muestra* de tal modo que ya nos estamos volviendo también *contra* él. Si convertimos el aburrimiento en objeto —si nos es permitido decirlo así—, de entrada tenemos que hacer que aflore como algo contra lo cual nos volvemos, no de un modo cualquiera, sino en esta peculiar —dicho a grandes rasgos— reacción que, merced al aburrimiento que aflora, se provoca por sí misma y que llamamos *pasatiempo*. Tenemos que conocer mejor esta *unidad* peculiar de un *aburrimiento* y un *pasatiempo* en el que, de algún modo, se realiza una confrontación con el aburrimiento. Por último resultó que, con ello, hemos ampliado el campo de la observación más allá de una vivencia aislada hasta la unidad con el

pasatiempo. Pero vimos —lo cual se mostrará luego aún más claramente— que, aunque también tengamos presente un pasatiempo a modo de ejemplo, éste nos es inmediatamente más cercano y nos mantenemos constantemente en él, y que se trata precisamente de volver a instalarnos en esta inmediatez de la conducta cotidiana, fuera de todas las teorías y esfuerzos metódicos, que parecen necesarios. La consideración tiene que mostrar, sin embargo, que con ello no podemos proceder arbitrariamente. En el pasatiempo nos salvamos del aburrimiento. Con este propósito, nos hemos dado una situación aburrida cualquiera mediante una sencilla descripción. Partimos del pasatiempo y preguntamos primeramente qué se está haciendo transcurrir allí en realidad. No se está haciendo transcurrir el tiempo, aunque esto también tiene un cierto sentido, como veremos. El aburrimiento se expulsa o se mueve de modo que, en cierto sentido, impelemos el tiempo. Cuando decimos que el *pasatiempo es despachar el aburrimiento impeliendo el tiempo*, eso parece ser una definición muy exacta del *pasatiempo*. Pero en una consideración más detenida vemos que esta definición no es correcta. Pues en este impeler el tiempo y despachar el aburrimiento ya se dice algo sobre el *aburrimiento*, concretamente este momento del impeler el tiempo, de hacer que transcurra. Ya no podemos decir que en ello estamos despachando el aburrimiento. Dicho con otras palabras, en esta definición, si la tomamos así formalmente, ya no podemos hablar del aburrimiento mismo. Esto sólo colateralmente, para que ustedes no se obstinen en esta definición. Más importante es la pregunta concreta: ¿qué significa todo esto? Últimamente he señalado lo que en esta situación aburrida nos *oprime*. Es la peculiar *espera* de la que queremos salir, de modo que se sugiere si quizá esta espera es el aburrimiento. Por último resultó que la espera y el aburrimiento no son idénticos, sino que la espera puede tener ella misma el carácter de la aburribilidad, pero no tiene por qué.

b) El pasatiempo y el mirar al reloj.
El ser aburrido como un paralizante ser afectado por el curso moroso del tiempo

Curioso: experimentamos tantas cosas, y precisamente ésa, el aburrimiento mismo, no llegamos a captarla, casi como si estuviéramos buscando algo que no existe en absoluto. Él no es *nada* de lo que hemos mencionado. Desaparece y se volatiliza. Y sin embargo, esta espera impaciente, el andar de un lado a otro, contar árboles y todas las restantes ocupaciones que resultan testimonian precisamente que ahí está. Confirmamos y reforzamos este testimonio, y decimos que *casi nos morimos de aburrimiento*. Quizá

contra nuestra intención y contra nuestra voluntad, con este discurso estamos revelando un secreto: que, al cabo, el aburrimiento *alcanza las raíces de la existencia*, es decir, que campa [*west*] en su fundamento más propio. ¿O es más bien tan sólo una frase exagerada y desmedida cuando hablamos de un aburrimiento atroz, mortal? Dejemos sin tratar cuánto de lo que hay en tales discursos en determinadas ocasiones pueda ser frase hecha y costumbre. En cualquier caso, estas expresiones no son casuales. El aburrimiento está ahí, es algo propio, y sin embargo, siempre está rodeado de estas obras externas a las que nosotros, con nuestras constantes consideraciones, quedamos una y otra vez sujetos.

Por eso, al cabo, tampoco nos ayuda en nada si pasamos al aburrimiento desde el pasatiempo para ver contra qué estamos luchando en éste. O quizá todavía no nos hayamos instalado lo suficiente en éste, y una y otra vez nos hayamos dejado distraer precipitadamente por aquello que el aburrimiento podría ser al final: impaciencia, espera, lo que nos sugiere que tal vez sea eso lo buscado. ¿Por qué? El fenómeno es complejo. ¿Qué necesitamos? Necesitamos un hilo conductor seguro, un *criterio fijo*. Si volvemos a partir de la caracterización general: aburrimiento, y contra él este pasatiempo, ahora se nos vuelve más claro que en el aburrimiento [*Langeweile*] se trata de un rato [*Weile*], de un pasar un rato [*Verweilen*], de un permanecer, un durar peculiar. Es decir, después de todo se trata del tiempo. Y contra él, el pasatiempo. En este mismo vemos el peculiar comportamiento de que constantemente sacamos el reloj, el reloj con el que medimos el tiempo. Así pues, lo decisivo en el pasatiempo, exactamente igual que en *aquello* que él ahuyenta, el aburrimiento, es, después de todo, el *tiempo*. Es decir, el pasatiempo es un abreviar impeliéndolo el tiempo que quiere hacerse largo, y por tanto una intervención en el tiempo como *confrontación con el tiempo*. Tenemos por tanto que empezar aquí y preguntar qué sucede aquí con el tiempo, cómo nos comportamos con respecto al tiempo, y similares.

Si queremos ver ya a través del pasatiempo lo que en él se ahuyenta, el aburrimiento, haremos bien en tener a la vista dentro del pasatiempo aquel suceso que ya hemos mencionado varias veces: este constante *mirar al reloj*.

Pero en eso hay que advertir que este mirar al reloj no es él mismo el pasatiempo. No está en la misma línea que el contar árboles o el ir de un lado a otro. No es un medio ni una vía del pasatiempo, sino sólo la señal de que queremos hacer transcurrir el tiempo, más exactamente, de que este pasatiempo no acaba de querer resultarnos, de que el aburrimiento nos aflige todavía y cada vez más. El mirar al reloj es la proclamación ella misma desamparada del fracaso del pasatiempo y, por tanto, del *creciente ser*

aburrido. Por eso miramos una y otra vez al reloj, lo cual no es, sin embargo, un movimiento puramente mecánico. ¿Para constatar *qué*? ¿Sólo qué hora es? No, eso no nos interesa en absoluto en sí mismo, sino que queremos constatar cuánto tiempo queda aún hasta la salida del tren, si el tiempo hasta la llegada del tren pasará pronto, es decir, si tenemos que seguir luchando en adelante contra el aburrimiento que aflora mediante este hacer transcurrir [*Herumbringen*] el tiempo curiosamente sin propósito ni resultado. No se trata de pasar [*verbringen*] simplemente el tiempo, sino de hacer que transcurra, de llevarlo [*bringen*] a que transcurra *más deprisa*. Entonces va *despacio*. Por consiguiente, ¿el aburrirse es un concebir que el tiempo va despacio? Pero en el aburrimiento no constatamos nada, tampoco concebimos nada, no convertimos el tiempo en un objeto de observación. Al contrario, en él, justamente, no nos *cautiva* nada. Tampoco el tiempo, la lentitud del tiempo. ¿Y de dónde viene ésta? ¿En qué consiste esta lentitud? ¿Porque el tiempo es *demasiado lento*? ¿Viene este aburrimiento de que tengamos que esperar cuatro horas? ¿Pero no nos aburrimos también en algo que tal vez dura sólo un cuarto de hora? Quizá no nos aburrimos en absoluto en una fiesta que se prolonga toda una noche. Es decir, la longitud del tiempo no desempeña ningún papel, no porque el tiempo sea demasiado largo, es decir, porque la distancia temporal medible que podemos jalonar objetivamente con el reloj sea demasiado grande, no porque la marcha del tiempo sea lenta, sino porque es *demasiado* lenta. Nos defendemos *frente* a la marcha del tiempo que se ralentiza y que nos es *demasiado* lenta, que nos *da largas* en el aburrimiento, contra este peculiar vacilar y demorarse del tiempo. Este vacilar y demorarse del tiempo tiene esto lastroso y paralizante.

¿Pero debe ir, pues, más deprisa? ¿Y cómo de deprisa? ¿Qué velocidad ha de tener, pues, el tiempo? Así pues, ¿tiene en general una velocidad? El tiempo tiene evidentemente su marcha constante, se desarrolla casi como el pulso homogéneo de algo descomunal e intangible: en cada minuto sus sesenta segundos, y en cada hora sus sesenta minutos. ¿Pero consta el tiempo de horas, minutos y segundos? ¿O eso no son sólo medidas con las que *nosotros* lo capturamos, nosotros, porque como habitantes de la tierra nos movemos sobre este planeta en una determinada relación con el sol? ¿Necesitamos de estas medidas y de una constancia correspondiente sólo con el fin de medir el tiempo? ¿Podemos decir qué rápido o qué despacio va el tiempo mismo, si tiene en general una velocidad y si permite un cambio de ella? ¿Realmente tiene el tiempo su marcha imperturbable y constante? ¿O no es más bien un ser altamente veleidoso? ¿No hay horas que son como un momento? ¿No hay minutos que son como una eternidad? ¿Tan sólo

nos lo parece así, o es realmente que el tiempo es ya corto, ya largo, ya fugaz, ya lastroso y nunca constante? ¿Realmente es así? ¿O realmente es tal como el reloj nos muestra el tiempo, tal como nos lo impone a cada día y a cada hora? ¿O tan sólo un instrumento de medida, tal vez indispensable, nos persuade y nos simula algo: el tiempo medible, frente al cual aquel tiempo incalculable se rebaja a mera apariencia, es meramente subjetivo, como sabe referir la inteligencia banal? Tiempo meramente subjetivo y no tiempo auténtico real es justamente aquel que en la bienaventuranza suprema es tan fugaz como una mirada hacia arriba de un ojo profundo, y en la necesidad más profunda tan gravosamente pertinaz como una tormenta que se arrastra pesadamente y que casi llega a detenerse. ¿Cuál es aquí la realidad y dónde comienza la apariencia? ¿O no hemos de preguntar así en absoluto? Con esta constatación aparentemente trivial vemos ya que en el aburrimiento el tiempo va demasiado despacio, que hemos entrado ya en la máxima oscuridad y dificultad.

Al margen de cómo pueda ser eso, considerándolo desde el pasatiempo y en función de su intención más propia, podemos decir que en el pasatiempo se trata de un *querer hacer que transcurra el vacilar del tiempo*. Ser lento y demorarse no es lo mismo. Lo que se demora es en cierto sentido necesariamente lento, pero no todo lo lento necesita demorarse. Este tiempo que se demora debe ser impelido a ir más deprisa para que no nos paralice a nosotros en su propia paralización, para que el aburrimiento desaparezca. Para nuestro *problema conductor*, qué es en realidad el *ser aburrido*, resulta entonces que el ser aburrido es un peculiar *paralizante ser afectado por el curso moroso del tiempo y por el tiempo en general*, un ser afectados que nos oprime a su manera. Así pues, tenemos que seguir preguntando *cómo* nos oprime el tiempo en el ser aburridos. El tiempo: pero ya vimos justamente en el intento de captar la lentitud, el demorarse del tiempo, que el tiempo se nos ha vuelto enigmático. Oscuro es ahora no sólo *la relación con el tiempo en el ser aburridos*, sino *el tiempo mismo*. ¿Qué ha de significar que el ser aburrido es un paralizante ser afectado por el tiempo, por el curso moroso del tiempo? ¿Acaso sólo somos afectados por el tiempo en el aburrimiento? ¿No estamos constantemente sujetos al tiempo, empujados y oprimidos por el tiempo, aun cuando creemos y decimos que disponemos por completo de nuestro tiempo?

Pero este ser afectado por el tiempo en el aburrimiento es evidentemente un *peculiar oprimir del poder del tiempo* al que estamos sujetos. Eso implica que el tiempo puede oprimirnos ya de un modo, ya de otro, o bien dejarnos en paz. Al cabo, eso guarda relación con su propia capacidad de transformación. El *ser aburridos* y el *aburrimiento* en general están enton-

ces evidentemente del todo *enraizados en esta esencia enigmática del tiempo*. Es más: si el aburrimiento es un temple de ánimo, entonces el tiempo y el modo como es en tanto que tiempo, es decir, el modo como *cuaja*, tienen una parte peculiar en el templamiento del ser-ahí en general.

Cada vez estamos más tentados de poner todo el problema del aburrimiento simplemente en el problema del tiempo. Y sin embargo no hemos de ceder a esta tentación, aunque con ello pudiera conseguirse una cierta simplificación de la consideración. Tenemos que mantenernos en el aburrimiento para, *precisamente a través de su esencia*, lanzar *una mirada a la esencia oculta del tiempo*, y por tanto a la conexión entre ambas.

c) El tiempo moroso nos da largas

Regresemos por consiguiente al planteamiento y a la postura de nuestra pregunta. Tratamos de *hacer ver el ser aburrido a partir del pasatiempo en tanto que su «en contra»*. El pasatiempo es un acometer contra el demorarse del tiempo que nos oprime. Pero es igualmente claro que en el impeler el tiempo para hacer que transcurra no estamos *orientados al tiempo*. En el pasatiempo no nos ocupamos expresamente del tiempo. Tampoco vemos cómo eso habría de ser posible. Después de todo, no nos quedamos mirando fijamente a los segundos que discurren para impelerlos. Al contrario, aunque a menudo miramos al reloj, sin embargo igual de rápidamente volvemos a mirar a otra parte. ¿Adónde? A nada determinado. ¿Pero cómo? No miramos a nada determinado, porque nada determinado se ofrece. La necesidad interna del ser aburrido es justamente que no hallamos tal elemento determinado. Justamente lo buscamos. Pero buscamos una cosa tal que de algún modo nos dis-traiga [*ab-lenkt*]. ¿Distraernos de qué? De la opresión del tiempo moroso. Buscamos un pasatiempo, es decir, justamente no una ocupación con el tiempo, un abandonarnos al tiempo, un reflexionar sobre él. Pasatiempo: eso significa de modo característico una ocupación que nos distrae del tiempo moroso y de su opresión.

¿Qué es este oprimir? No es un insistir del tiempo sobre nosotros, una repentina precipitación del tiempo, sino una *opresión de tipo peculiar*: el demorarse del curso del tiempo. Pero, después de todo, algo que se demora se mantiene precisamente alejado y retraído, y no oprime. ¿Cómo es eso? Por eso hablamos de una opresión de tipo peculiar. Después de todo, también la encontramos ya por la primera vía. Ya la conocemos. La hemos encontrado en lo aburrido mismo que nos aburre: *lo que da largas*. ¿Pero cómo ha de oprimir un dar largas? Después de todo, cuando se nos da lar-

gas, entonces ganamos justamente campo de acción: algo se abre ante nosotros, no hay nada que pueda oprimirnos. Pero justamente es esto: en el ser aburridos se nos da largas, y concretamente por el tiempo que se demora. ¿Hacia dónde, pues, se nos da largas? ¿Dónde nos da largas el tiempo y con qué somos detenidos? La respuesta a esta pregunta la obtenemos si observamos *adónde* queremos llegar con el pasatiempo. Pues éste nos revela de dónde queremos salir, y eso es justamente aquello donde el tiempo lento nos da largas. En el pasatiempo buscamos una ocupación, algo con lo que nos podamos detener. ¿Qué sucede allí? ¿Va entonces el tiempo más deprisa cuando hemos encontrado tal cosa? ¿En qué medida va entonces más deprisa? En la ocupación que hemos encontrado como pasatiempo, ¿observamos pues la marcha del tiempo? ¿Constatamos que va más deprisa? No. No nos referimos en absoluto al tiempo: y eso es lo característico. El tiempo va más deprisa porque su demorarse ya no está ahí. Éste ha desaparecido porque nosotros, en cierto sentido, olvidamos el tiempo. Ahora el tiempo no puede demorarse en absoluto demasiado despacio, porque no puede demorarse en absoluto. ¿Adónde hemos hecho transcurrir el tiempo cuando lo hemos olvidado? No tenemos una respuesta a ello. ¿Por qué no encontramos ninguna respuesta a esta pregunta? No hemos dicho *qué* tiempo estamos haciendo transcurrir allí. No hacemos transcurrir simplemente el tiempo en general. Además hemos visto que, dentro de ciertos límites, sigue siendo irrelevante qué grande es la distancia temporal. Pero, después de todo, se trata de un tiempo *determinado*, y en concreto de este tiempo intermedio hasta la partida del tren. El *darnos largas* no sucede a causa de algún curso del tiempo, sino a causa de este determinado tiempo intermedio que se demora entre nuestra llegada y la partida del tren. Nos da largas, y en ello nos detiene. ¿Pero *adónde* nos da largas y *con qué* nos detiene? Después de todo no nos encadena a él. El tiempo fáctico nos da largas, y sin embargo no estamos referidos a él. ¿No podríamos estar contentos de que nos «detenga»? Después de todo, precisamente buscamos algo con lo que podamos estar ocupados.

Antes hemos llegado a ver que tanto el *aburrimiento —mantenerse, durar, demorarse—* como el *pasatiempo* que se refiere a él tienen que ver con el *tiempo*. Por consiguiente hemos seguido ahora intencionadamente el pasatiempo en *la* dirección de ver cómo en él tratamos de hacer que transcurra el tiempo, es decir, eliminar el transcurso temporal *que se demora* y nos oprime de un tiempo intermedio. El transcurso del tiempo que se demora resultó ser lo que da largas. Ser aburrido es, por tanto, un *darnos largas el transcurso temporal que se demora de un tiempo intermedio*. Pero no acabamos de ver del todo qué sucede ahí realmente, cómo el tiempo se compor-

ta en general con nosotros, ni que en tanto que se demora pueda darnos largas de este modo. Ni tampoco cómo disponemos en general del tiempo, de modo que podamos intentar acelerar o eliminar su demorarse. Pues evidentemente no se trata de una mera valoración temporal que sea puramente subjetiva.

Nos preguntamos ahora si mediante una interpretación más profunda del darnos largas el tiempo que se demora podemos llegar a ver todo el contenido esencial de esta determinada forma del aburrimiento. Con relación a lo que hemos dicho en general sobre el tiempo, dejamos en ello completamente irresuelto hasta qué punto logramos resolver este auténtico y peculiar enigma sobre el tiempo, su velocidad, y similares, sino que ahora nos quedamos dentro de esta determinada forma del aburrimiento: el ser aburrido por... Intentamos aclarar más *cómo* nos *retiene* este demorarse del tiempo, o cómo a través de él se hace posible este aburrimiento.

d) El modo como dejan vacío las cosas que se deniegan, y la mirada a la posible conexión con el ser retenido por el tiempo que se demora

En la misma medida en la que no discutiremos en absoluto que este darnos largas forma parte del ser aburridos, en esa misma medida insistiremos en que el darnos largas no es lo único que constituye el aburrimiento. Pues en el pasatiempo buscamos ponernos al mismo tiempo en alguna ocupación. ¿Pero cómo? ¿Por ejemplo igual que, pese a una hermosa nieve polvo sobre la montaña en el campo, nos forzamos a ir a nuestro trabajo? No: en el pasatiempo *buscamos* la ocupación, pero ciertamente que tampoco como cuando en el trabajo de una cabaña uno corta madera y el otro trae la leche, y nosotros, por ayudar algo, acarreamos el agua. En la ocupación que buscamos en el pasatiempo no nos interesa aquello con lo que estamos ocupados, ni siquiera que de ahí pueda salir algo ni que con ello podamos ser de provecho a otros. No nos interesa ni el objeto ni el resultado de la ocupación, sino el *estar ocupados en cuanto tal*, y sólo eso. Buscamos estar ocupados de algún modo. ¿Por qué? Sólo para no caer en el *dejarnos vacíos* que aparece con el aburrimiento. ¿Entonces, queremos escapar *de éste*, y no del darnos largas? ¿Entonces el *dejarnos vacíos* es lo esencial en el aburrimiento? Eso es después de todo algo distinto del darnos largas, pero forma parte, igual que éste, del ser aburridos.

¿Pero qué es este dejar vacío? ¿*Qué* es lo que ahí se deja vacío? ¿En qué sentido? Tratamos de eliminar el dejar vacío mediante un estar ocupados con algo. Tal estar ocupados con algo es un modo determinado como, por

ejemplo, *tratamos* las cosas. Aquí son posibles diversas cosas: las dejamos estar tal como son o las trabajamos, las preparamos o escribimos con ellas. El estar ocupados trae a nuestro trato con las cosas una cierta multiplicidad, dirección, contenido. Pero no sólo eso: somos *asumidos* por las cosas, si es que no estamos ya *perdidos* en ellas, a menudo incluso *sustraídos* por ellas. Nuestro modo de obrar *está absorto en algo*. Cuando nos proporcionamos lo que nos ocupa, entonces apenas tenemos más tiempo para otras cosas. Estamos enteramente en esto, y de tal modo que incluso y justamente el tiempo que empleamos en ello y que gastamos en ello ya no está más ahí, sino que únicamente está presente aquello que nos colma. *Dejarnos vacíos* o *estar colmados* concierne al *trato* con cosas. El dejarnos vacíos se ha eliminado cuando las cosas están a disposición, presentes.

Pero recordemos pese a todo la situación aburrida que hemos descrito como ejemplo. ¿Acaso allí no hay presentes cosas: la estación, la guía de ferrocarriles, la carretera, los árboles, y antes que eso y en general toda la zona donde sólo conocemos unas pocas cosas, dentro de la cual podemos ir constatando cosas durante días? Sin embargo nos aburrimos, es decir, se nos deja vacíos. Por consiguiente, este ser dejados vacíos no puede significar que en el aburrimiento somos transformados de tal modo que, en cierta manera, todas las cosas desaparecen por completo, de modo que ya no tenemos nada más ante nosotros ni en torno a nosotros. Eso no es en absoluto posible. En la medida en que de hecho existimos, *somos ahí*, estamos instalados en medio de otros entes. Estas cosas que son después de todo siempre están presentes para nosotros —al margen de en qué amplitud y de con qué transparencia. Que no haya nada presente y que todas las cosas se nos escurran, ¿cómo puede suceder eso? Pero quizá hay modos de nuestra existencia en los que tal cosa sea posible. Pero en el aburrimiento no se da eso. No puede darse eso. ¿Pues cómo hemos de ser aburridos por *algo*, es decir, ser dejados vacíos por *algo*, si no hay nada presente? Después de todo, lo aburrido tiene que estar presente para aburrirnos, es decir, para dejarnos vacíos. En el ser dejados vacíos, después de todo, las cosas no nos son retiradas o destruidas. ¿Quién ha de procurar esta actividad? Nosotros ciertamente no, que en el aburrimiento y de puro aburrimiento precisamente estamos buscando un estar ocupados. Aunque las cosas están presentes, nos dejan vacíos. Tenemos que decir incluso que, precisamente porque están presentes, nos dejan vacíos.

¿Pero nos aburrimos porque allí hay una estación de tren con guías de ferrocarriles y ante ella corre una calle y a ambos lados de ella hay filas de árboles? Evidentemente no, pues entonces tendríamos que estar aburridos en todas partes y constantemente, porque en todas partes y cons-

tantemente nos salen cosas al encuentro. Es decir, estas cosas nos aburren no porque estén presentes en general, sino porque están presentes precisamente *de tal y cual modo*. ¿Cómo, pues? ¿Qué sucede, pues, con ellas? Después de todo no nos hacen nada, *nos dejan completamente en paz*. Efectivamente: y precisamente ése es el motivo por el que nos aburren.

¿Pero qué si no han de hacer estas cosas más que satisfacer en paz lo que ellas mismas son? Después de todo, tampoco exigimos otra cosa de ellas, ni normalmente ni tampoco en el aburrimiento. Los árboles de ahí afuera, que en el aburrimiento contamos, ¿pueden hacer otra cosa que estar en la calle y crecer hacia el cielo? ¿*Qué sucede*, pues, de pronto, para que todas estas cosas nos aburran, para que *a partir de ellas* nos sobrecoja un aburrimiento? Ahora no podemos volver a decir que nos aburren porque nos dejan vacíos, sino que la pregunta es: *¿qué significa dejar vacío, ser dejado vacío*? Dejar vacío no significa en modo alguno estar ausente y no presente, sino que las cosas tienen que estar presentes para dejarnos vacíos. ¿Entonces, estar presentes? Pero el estar presente tampoco deja vacío. No lo presente en general, sino esto presente. ¿Cuál? Las cosas que pertenecen al mundo circundante de la *situación aburrida* descrita. Aburrida es una cosa que pertenece a una situación aburrida. ¡Una explicación ejemplar! Hemos dicho que las cosas nos dejan en paz, y que este dejarnos en paz es el dejarnos vacíos que parte de las cosas. Por tanto, el ser aburridos es este ser dejados en paz. Pero cuando algo nos deja en paz, ¿eso nos aburre ya también sin más? ¿No es al revés, que alguien que no nos deja en paz y que constantemente va tras de nosotros finalmente se nos hace aburrido y fastidioso? Las cosas nos dejan en paz, no nos molestan. Pero tampoco nos ayudan, no atraen sobre sí nuestro comportamiento. *Nos abandonan a nosotros mismos.* Nos dejan vacíos porque no tienen nada que ofrecernos. Dejar vacío significa *no ofrecer nada* en tanto que presente. Dejarnos vacíos significa que no recibimos nada ofrecido de lo presente.

¿Pero qué ha de ofrecernos la estación triste y abandonada? ¿Qué más ha de ofrecernos sino lo que ha de hacer en tanto que este edificio público: poner a disposición los billetes de viaje y conceder refugio y estancia? Después de todo, eso precisamente lo ofrece. Precisamente eso es lo que también exigimos de ella, ya que estamos embarcados en una excursión o en un viaje. Ése es el único uso legítimo que podemos hacer de ella: la exigencia que ella reclama de nosotros mismos. ¿Cómo podemos decir que no ofrece nada? ¿Cómo ha de dejarnos vacíos, es decir, aburrirnos? ¿O la estación nos aburre precisamente porque nos ofrece lo que esperamos de ella, y pese a todo sin embargo no lo ofrece, de modo que escapamos saliendo a la calle? Pues, ¿qué es lo que esperamos de la estación? ¿Que sea una esta-

ción? No, sino que podamos utilizarla como estación, es decir, que en esta estación podamos subirnos al tren enseguida y partir lo más rápido posible. Es precisamente una verdadera estación cuando no nos fuerza a ninguna estancia. La estación presente se nos deniega como estación y nos deja vacíos porque el tren que le pertenece aún no viene, de modo que el tiempo hasta entonces se vuelve tan lento, tan moroso. Es decir, ella aún no ofrece lo que propiamente debe ofrecer. Pero para ello tiene que ser justamente una estación y estar presente como tal, para poder hacernos esperar. Pues, ¿para qué tiene una sala de espera?

Sólo que —se nos podría objetar— si la estación no nos ofrece eso, a saber, la posibilidad inmediata y sin estancia de partir, si ella se nos deniega de esta manera, después de todo eso no es culpa de la pobre estación, sino sólo de nosotros mismos, que hemos venido demasiado pronto porque hemos mirado mal en la guía de ferrocarriles. Eso puede ser cierto. Pero no estamos preguntando qué causa el aburrimiento ni quién es culpable de él, sino en qué consiste la esencia de lo que aburre en cuanto tal, y del ser aburrido por algo, totalmente al margen de cómo pueda ser causado de hecho en cada caso. Aunque nosotros podamos tener la culpa de haber venido demasiado pronto y aunque el Reichsbahn[4] pueda ser el causante de que haya tan pocos trenes, eso no nos da ninguna información sobre qué significa que la estación nos aburra. Sólo preguntamos: ¿qué hay de aburrido en ella, mediante lo cual nos aburre? No preguntamos: ¿de qué causas ha surgido precisamente este aburrimiento?

Ahora bien, después de todo hemos obtenido una respuesta a nuestra pregunta, y concretamente mediante la caracterización más detenida del dejarnos vacíos. Lo presente (la estación) no ofrece lo que esperamos de ella en la situación determinada. Por consiguiente, la estación no cumple lo que se espera de ella. A eso lo llamamos: nos decepciona. Pero, sin embargo, ser decepcionados no significa ser aburridos. El «no ofrecer nada» que nos deja vacíos no es un decepcionar. Ahí donde somos decepcionados, no hemos perdido nada y nos retiramos. Pero aquí justamente nos quedamos. No sólo eso, sino que se nos *da largas*. Sin embargo, ahora no se nos deniega sólo la estación, sino sobre todo también sus *alrededores*, y juntamente con éstos *en su conjunto* la estación se nos muestra ahora del todo como esta que se deniega.

Aún no vemos claramente qué sucede en realidad cuando la estación que nos aburre hace que sus alrededores nos aburran. En cualquier caso, resulta que el dejarnos vacíos en tanto que denegarse presupone algo *pre-*

[4] Empresa estatal de ferrocarriles en Alemania de 1920 a 1945. *(N. del T.)*

sente, pero que esto presente tiene que ser justamente algo *determinado*, y *aguardado* para una situación determinada, para que *algo pueda dejarnos vacíos* en el sentido de que *somos aburridos por...*

La estación no es en sí misma aburrida. ¿Pero qué significa: en sí misma? Entonces, ¿no hay nada aburrido en sí mismo? ¿O sí? ¿No hay lo en sí mismo aburrido, a lo cual pertenecen las estaciones? ¿No es aburrida toda estación, aunque constantemente lleguen y partan trenes, y la multitud de hombres se agolpe? Quizá no sólo todas las estaciones sean aburridas para nosotros: aunque constantemente llegan y parten trenes que llevan a hombres consigo, en estas estaciones hay todavía un «más» peculiar que experimenta todo aquel que en las grandes ciudades pasa por las casas traseras. Se podría decir que eso es así para nosotros, mientras que un campesino de la Selva Negra encontrará en ello su máxima diversión, es decir, que eso del aburrimiento es una cuestión de gustos. Que podamos descargarlo sobre el gusto es otra cuestión. Ciertamente aquí hallamos a su vez algo que no acabamos de ver y que en un primer momento excede nuestro problema. Pero precisamente en esta interpretación del dejarnos vacíos teníamos que experimentar que, por sí misma, ella jamás hace comprensible el aburrimiento. Pero inadvertidamente hemos sido devueltos al primer momento mencionado. Primeramente, eso se expresa ahora concretamente así: que la estación nos deje vacíos, su denegarse, guarda relación de algún modo con el tiempo que se demora. Al cabo, es el tiempo que se demora, que oprime y da largas, aquello que hace que la estación no pueda ofrecer lo que debería.

Hemos conseguido lo que buscábamos: 1) una explicación del ser dejados vacíos por las cosas; 2) una visión de la posible conexión entre este segundo carácter del aburrimiento con el primero, el darnos largas el tiempo que se demora.

Vemos sólo que allí existe una conexión. Quizá se haya hecho también claro que estos dos momentos no están simplemente yuxtapuestos, sino que se entrelazan uno con otro. Más aún: en nuestro caso parece que incluso el primer momento mencionado, el darnos largas, sea el momento abarcante y en primer término determinante. Pues el tiempo que da largas y se demora no deja que la estación llegue a lo que le es propio. No puede ser propiamente lo que ha de ser para nosotros mientras no haya llegado el momento de la llegada del tren. El tiempo que se demora le deniega de algún modo el ofrecernos algo. Le obliga a dejarnos vacíos. La estación *se* deniega porque el tiempo *le* deniega algo. Él la desactiva y pese a todo no puede eliminarla, de modo que ahora la estación, precisamente en este «no ofrecer nada», en este denegarse, en que nos haga esperar, justamente por ello, en su dejarnos vacíos, se vuelve más apremiante, más aburrida.

¡De cuánto es capaz el tiempo! Tiene poder sobre las estaciones, y hace que suceda que éstas aburran. Por otro lado, se evidencia que el tiempo por sí mismo, la mera sucesión, tampoco es aburrido, sino que el ser aburrido es este *esencial darnos largas en el ser dejados vacíos*. Y con ello se evidencia que determinadas cosas, en aquello que nos ofrecen y tal como nos lo ofrecen o no ofrecen, están respectivamente *codeterminadas* por un *tiempo determinado*, que tienen respectivamente *su* tiempo determinado. Las cosas sólo pueden dejar vacío a una con el dar largas que parte del tiempo. Por otro lado, este tiempo que se demora sólo puede darnos largas porque dispone de cosas con la caracterizada posibilidad del denegarse del tiempo, de cosas que están ligadas al tiempo. Dicho a grandes rasgos: en la posibilidad del aburrimiento se trata de una relación todavía oscura del transcurso del tiempo que se demora con las cosas que se deniegan, es decir, de la pregunta de *qué es el tiempo mismo* para que pueda tener esta relación con las cosas, y además para que a partir de semejante relación sea posible tal cosa como el aburrimiento en tanto que un *temple de ánimo* que *nos* templa.

En el ejemplo concreto hemos visto al mismo tiempo que la estación en sí misma no nos aburre, no nos deja estar, sino sólo en la medida en que el tren aún no está ahí; que, por tanto, le falta una determinada conexión con un determinado momento temporal. Dicho positivamente: para que la estación no nos aburra en esta forma determinada del aburrimiento, es necesario que demos con ella en su tiempo *específico*, que es en cierta manera el tiempo ideal de una estación, a saber, antes de la partida del tren. Si, evidentemente, las cosas tienen respectivamente *su* tiempo, y si nosotros damos con las cosas respectivamente en *su* tiempo, entonces tal vez no se produzca el aburrimiento. Dicho al revés: el aburrimiento sólo es posible en general porque toda cosa, como decimos, tiene *su* tiempo. Si cada cosa no tuviera *su* tiempo, entonces no habría aburrimiento.

Esta tesis hay que aclararla, pero no en el sentido de una explicación de esta proposición, sino ahora en la prosecución decisiva y cada vez más y más concentrada de estos momentos fundamentales del ser aburridos que de modo peculiar se entrelazan uno con otro: el darnos largas y ser dejados vacíos. Pero todo esto no hay que tomarlo ni como psicología ni como respuesta y solución.

CAPÍTULO TERCERO

LA SEGUNDA FORMA DEL ABURRIMIENTO: EL ABURRIRSE CON ALGO Y EL PASATIEMPO QUE LE PERTENECE

§ 24. El aburrirse con algo y el tipo de pasatiempo que le corresponde

a) La exigencia de una captación más original del aburrimiento para la comprensión de la juntura entre el darnos largas y el ser dejados vacíos

Estamos en la explicación del aburrimiento, y concretamente de una forma determinada de aburrimiento que formulamos terminológicamente como el ser aburridos por algo. Hemos tratado de extraer a partir de esta forma *dos momentos estructurales*, y de interpretarlos más detenidamente: por un lado, el transcurso demorante del tiempo *nos da largas*, y luego, al mismo tiempo, este *ser dejados vacíos* por las cosas y en general por el ente individual que en esta situación aburrida respectiva nos rodea. Hemos preguntado en qué consiste este dejar vacíos, y en ello hemos visto que, para que el ente pueda dejarnos vacíos de este modo caracterizado en el sentido del aburrirnos, tiene que estar él mismo presente. El dejar vacíos no significa que algo esté ausente, sino que es un modo determinado del estar presente, conforme al cual las cosas nos deniegan algo, no absolutamente ni en general ni de modo indeterminado, sino que nos deniegan algo que nosotros

aguardamos espontáneamente dentro de esta situación determinada bajo las circunstancias respectivas. De ahí surge la caracterización de lo que nos deja vacíos, según la cual eso mismo guarda ahora algún tipo de relación con el primer momento, con lo que da largas. Pues esta estación aburrida, en cuya circunstancia nos aburrimos mientras esperamos el tren, pese a todo no aburre como estación en general, sino como estación sólo bajo estas circunstancias *determinadas*, cuando el momento temporal de la llegada del tren aún no está ahí. Aquí se evidencia, aunque aún a grandes rasgos e indeterminadamente, una *conexión* peculiar entre el dejar vacíos y el dar largas. De ahí resulta que el *propio dar largas determina y porta el dejar vacíos*. En la medida en que lo que da largas es el tiempo en alguna forma determinada, evidentemente también el tiempo participa de este peculiar dejar vacíos, de este dejar estar que parte de las cosas. Con ello, vemos de nuevo el curioso y enigmático poder del tiempo, que, evidentemente, ahora no se limita al primer momento estructural del ser aburridos: el dar largas, sino que ahora se extiende también al segundo momento: el dejar vacíos, el ser dejados vacíos. Ahora, cuando hemos explicado hasta este grado ambos momentos estructurales, apremia la pregunta decisiva por la conexión *interna* de estos dos momentos. Evidentemente, esta conexión no puede enlazarse externamente. Si el dar largas y el dejar vacíos son momentos estructurales del aburrimiento y del ser aburridos, estos dos momentos estructurales, en sí mismos, tienen que estar ajustados uno a otro desde la esencia del aburrimiento. Tiene que evidenciarse entre ellos una *juntura* peculiar, que esté predeterminada desde la esencia entera y original del aburrimiento. De ahí obtenemos la *indicación metódica* de que la *unidad interna* de estos dos momentos estructurales, y por tanto la *estructura entera* del ser aburridos, sólo las captamos si logramos ver la juntura original de estos dos momentos.

Por consiguiente, si queremos aproximarnos más al aburrimiento, tenemos que intentar hacer ver más claramente esta *juntura entre el dar largas y el dejar vacíos* en el ser aburridos. Aquí «juntura», en primer término, no significa simplemente adheridos uno a otro, sino ajustados uno a otro, entrelazados uno con otro. ¿Pero mediante qué? ¿De dónde este ajuste mutuo? Evidentemente a partir de la esencia del aburrimiento, del ser aburridos. Ambos no pueden pertenecerse mutuamente de modo contingente, sino que ambos, ajustados uno a otro, han *surgido* conjuntamente de la esencia del aburrimiento. Es decir, la unidad de ambos, el modo del juntamiento, lo entendemos sólo captando el *aburrimiento más originalmente* que hasta ahora. ¿Pero cómo hemos de captar más originalmente el ser aburridos?

Hasta ahora hemos considerado el aburrimiento atendiendo a este ser aburridos por algo en una situación determinada. Pero este modo de aburrimiento no es el único. Si buscamos una concepción original del aburrimiento, tenemos que esforzarnos por hacernos presente también, de modo correspondiente, una *forma más original* del aburrimiento, es decir, supuestamente un aburrimiento en el que somos aburridos *más* que en esta situación caracterizada. ¿Más aburridos, donde el aburrimiento crece? ¿Es decir, que dura más? Pero ya sabemos por lo anterior que la duración del aburrimiento no decide nada sobre su grado; que, más bien, podemos aburrirnos más en compañía de alguien durante cinco minutos que en todas estas cuatro horas mientras esperamos en la estación. El lapso objetivo de tiempo no es decisivo para la magnitud y el grado, o como tenemos que decir también más clara y determinadamente, para la *profundidad* del aburrimiento. Si tratamos de hacernos presente un aburrimiento más original, tenemos que preguntar en el sentido de que se nos muestre un aburrimiento que, como ya dijimos una vez, sea más mortal, que alcance más las raíces de nuestra existencia: un aburrimiento *más profundo*. En ello, aún no sabemos lo que esta peculiar dimensión del aburrimiento haya de significar aquí. En todo caso, apunta en dirección a nuestra propia esencia, de nosotros mismos, que se ve aburrida, en dirección al fundamento de nuestra esencia, de la cual, evidentemente, surgirá la posibilidad de toda forma de aburrimiento en algún sentido. La unidad más original de los dos momentos estructurales del aburrimiento, el darnos largas y el ser dejados vacíos, la hallaremos mediante la interpretación de un aburrimiento más profundo.

¿Hay uno tal? Recordamos que, al comienzo de nuestro auténtico análisis, establecimos una diferencia que primeramente parecía sólo una diferencia lingüística. Distinguíamos entre ser aburridos por algo y aburrirse en algo. Al introducir esta diferencia mostramos ya —si bien sólo a grandes rasgos— cómo se la puede determinar con más precisión. Quizá la diferencia entre estas dos formas de aburrimiento consista precisamente en este hacerse más profundo el aburrimiento, en esta segunda forma que hemos mencionado, en el aburrirse en... Si mediante la interpretación del aburrirse en... lográramos demostrar esta forma del aburrimiento como una forma más profunda, entonces con ello no habríamos obtenido acaso sólo un tipo de aburrimiento que añadir al primero mencionado, de modo que tuviéramos dos tipos —eso no nos interesa—, sino que con un aburrimiento que se hace más profundo, y al mismo tiempo mirando retrospectivamente a la primera forma, tenemos la *dirección* peculiar del hacerse más profundo, y por tanto la *remitencia a la auténtica profundidad* del aburrimiento en cuanto tal. De este modo, por consiguiente, la interpre-

tación de una segunda forma del aburrimiento, del aburrirse en..., atendiendo a la primera, es ahora de una significación metódica decisiva dentro de nuestra tarea global.

b) El aburrirse en algo y el modo modificado del pasatiempo: el «en qué» del aburrirse como el pasatiempo

Para destacar después la segunda forma del aburrimiento respecto de la primera, ahora tenemos que volver a hacernos presente la primera más claramente y en un sentido determinado. En la *primera forma* del aburrimiento, en el ser aburridos por... en la situación caracterizada, estamos sujetos firmemente en una forma peculiar a la circunstancia respectiva de la estación respectiva en la que esperamos. Pero esta fijación a la situación es sólo *un* momento de la determinación característica de este aburrimiento. *Dentro* de esta situación a la que estamos fijados, lo que nos aburre es algo *totalmente determinado*: la estación, la calle, la zona. Lo que aburre y lo aburrido es inequívoco, nos es conocido. Sabemos que esto y esto nos aburre. Nos es conocido sin que seamos capaces de decir, dentro del aburrimiento, qué sea eso en realidad. Lo aburrido tiene dentro de esta situación firmemente fijada una *inequivocidad* característica.

Pero con ello no se ha captado suficientemente la determinación de esta situación. Ahora bien, un momento esencial y característico consiste en que en este ser aburridos por... dentro de esta situación, por así decirlo, estamos fijados por absorción. No nos desprendemos de estos alrededores, no sólo porque estemos fijados a ellos y nos atengamos a tener que esperar, sino que dentro de este tener que esperar estamos cada vez más fijados por absorción a esto que cada vez nos interesa menos y que se hace más pesado. Este peculiar *estar fijados por absorción a la situación* forma parte también de este inequívoco y determinado ser aburridos por determinadas cosas dentro de esta situación determinada. Ahora bien, en ello es característico que el pasatiempo correspondiente tiene un peculiar campo de acción. Ahí podemos emprender cualquier cosa, y tratar de ponernos en una ocupación determinada, en la que no nos importa en modo alguno ni el objeto ni el éxito.

Ahora bien, frente a todo ello, ¿qué sucede en la *segunda forma del aburrimiento*, que formulamos terminológicamente como el *aburrirse en...*? Primero será necesario que nos volvamos a hacer presente un *ejemplo*. Sólo que aquí resulta de inmediato llamativo que cuando tratamos de hacernos presente un ejemplo de esta segunda forma del aburrimiento, eso no es tan

fácil ni inequívoco, y no lo es porque el límite de esta segunda forma respecto de la primera en el fondo no puede trazarse con nitidez, porque los límites se confunden. Eso no es casual, sino que guarda relación con la esencia interna del aburrimiento. Pero para ver en general una diferencia, tenemos que hacernos presente un caso contrario enfatizado y extremo, relativamente extremo, frente a la primera forma de aburrimiento. Tratamos de acertar con un caso tal, y concretamente de nuevo, como en el primero, con un caso bastante cotidiano y accesible para todos y casi inadvertido.

Nos han invitado por la tarde a alguna parte. No tenemos por qué ir. Pero hemos estado tensos todo el día, y por la tarde tenemos tiempo. Así que vamos. Allí hay la comida habitual con la habitual conversación de mesa; todo es no sólo de buen gusto, sino incluso exquisito. Después la gente se sienta junta, como se suele decir, animada, tal vez escucha música, se charla, es divertido y entretenido. Ya es hora de marchar. Las mujeres aseguran, no sólo al despedirse, sino también dentro y fuera, cuando ya volvemos a estar a solas: realmente ha sido muy agradable, o: ha sido terriblemente encantador. En efecto. No se encuentra absolutamente nada que haya sido aburrido en esa velada, ni la conversación, ni los hombres, ni las estancias. Por tanto uno vuelve contento a casa. Echa un vistazo en una breve mirada el trabajo interrumpido por la tarde, se hace un cálculo y una previsión para el día siguiente, y entonces viene esto: en realidad, después de todo, me he aburrido en la velada, en esta invitación.

¿Pero cómo es eso? Ni con la mejor voluntad podemos encontrar nada que nos haya aburrido. Y sin embargo me he aburrido. ¿Con qué, pues? ¿Yo *mismo*, acaso me he aburrido *a mí mismo*? ¿He sido *yo* lo *aburrido para mí mismo*? Pero nos acordamos muy claramente, no sólo no había nada aburrido, sino que tampoco me he ocupado de mí mismo en absoluto, en ningún momento, en alguna reflexión meditabunda, de mí mismo, lo que habría sido el presupuesto para ello. Al contrario, yo estaba metido del todo en ello, en la conversación y en todo. Pero, al fin y al cabo, tampoco decimos que me he aburrido *conmigo*, sino en la invitación. ¿O quizá todo este discurso de que, después de todo, en realidad me he aburrido es sólo una confusión que surge de algún malhumor posterior porque ahora resulta que he dedicado esta tarde a ello y la he perdido? No, es totalmente claro que nos hemos aburrido, aunque fuera tan agradable. ¿O quizá fue justamente con esta agradabilidad de la velada con lo que nos hemos aburrido?

Pero si hablamos así, ¿no hemos juzgado entonces injustamente?, ¿no es en último término un comportamiento en el que sólo puede caer un hombre bastante hartado, que todo lo suele ver de entrada bajo esta luz peculiar de un fundamental estar aburrido, que desde este peculiar estar aburrido se

comporta de entrada respecto de todo y en todas partes con insatisfacción y rechazo? Sólo que ahora no estamos preguntando si era legítimo o ilegítimo que nos aburriéramos, tampoco si este aburrimiento del que se ahora se trata reconduce su surgimiento y motivación fácticos a un fatigado hartazgo o a algo distinto, sino que preguntamos qué forma parte propiamente de este *haberse aburrido en la invitación* que hemos caracterizado, y cómo esta forma del aburrirse en... se *diferencia* de la forma que mencionamos primero del ser aburrido por... en la situación respectiva de la estación.

Se trata de interpretar en sí misma y desde sí misma esta segunda forma del aburrimiento, y de llegar así a conocerla mejor. Si lo intentamos, recordemos el *hilo conductor* fijado en general de nuestro procedimiento, según el cual no investigamos el aburrimiento flotando libremente en sí mismo, sino siempre dentro del tipo de *pasatiempo* atribuido a este aburrimiento, en el que el aburrimiento respectivo es contrarrestado o reprimido.

Miramos la situación mencionada del aburrirse en..., cada uno por sí mismo. Las situaciones son distintas en cada caso. Como punto de apoyo común tomamos la tarde de la invitación que hemos esbozado. Ahora se nos ha hecho del todo claro —aunque posteriormente—: pese a todo, allí en la invitación nos aburrimos. Ahora recordamos inequívocamente un bostezo repetido, aunque reprimido. Eso no fue ningún fenómeno de reacción de un cansancio o un relajamiento. Nos aburrimos. ¿Y el pasatiempo? En vano lo buscamos. Por muy claramente que tengamos ante nosotros la velada entera y su transcurso, no podemos constatar nada de un pasatiempo. ¿Hemos dejado entonces su curso al aburrimiento, de modo que nos dominó por completo? Pero evidentemente tampoco fue ése el caso. Pues de otro modo nos habría sobrevenido con más claridad. Este aburrirse en la invitación ¿estaba sólo como en una resonancia, de modo que no le prestamos más nuestra atención? ¿O esta falta de pasatiempo no demuestra que faltara este haberse aburrido, del que sólo nos convencemos posteriormente?

Pero supongamos que no nos hemos confundido. Nos hemos aburrido en la invitación. ¿Es realmente tan asombroso que a primera vista no hallemos nada de un pasatiempo? Incluso tendremos que decirnos con sensatez que en este sentido buscamos en vano, si es que en sociedad nos comportamos correctamente. Incluso el bostezo tuvimos que ocultarlo, y el tamborilear con los dedos en el plato, de lo que por un momento estuvimos tentados, tampoco era oportuno. Es decir, después de todo hubo un aburrimiento, pero ningún pasatiempo contra él. En sí mismo —podría pensarse— esto tiene que ser posible después de todo. Un pasatiempo, conforme a su esencia, siempre se refiere al aburrimiento, pero no al revés. El

aburrimiento no tiene por qué chocar de inmediato con una resistencia. Al cabo, la característica de esta segunda forma del aburrimiento, del aburrirse en... a diferencia del ser aburrido, es que en ella falta el pasatiempo. Aquí tendríamos, por así decirlo, un aburrimiento que flota libremente, sin impedimentos. Pero aun cuando esto fuera cierto, entonces ahora sólo habríamos decretado lo que este aburrimiento, conforme a su esencia propia, tiene como consecuencia, la falta de pasatiempo, pero no se habría aclarado nada sobre esta esencia propia misma. Pero, después de todo, era su esencia propia lo que queríamos sacar a la luz.

Sólo que nos resulta difícil resolvernos a decir que aquí no entra en juego ningún pasatiempo. Primero, en función de nuestro conocimiento general del aburrimiento, que siempre obstaculiza de alguna manera y que por eso provoca un contramovimiento. Pero luego al recordar el bostezo y la tentación de tamborilear con los dedos. De aquí resulta sólo que, evidentemente, el tipo de pasatiempo no tiene aquí el carácter que tenía en el primer caso, en que podíamos movernos libremente e intentarlo y «emprenderlo» todo sin ningún impedimiento. Ahí podíamos entregarnos a la inquietud veleidosa del pasatiempo que busca una ocupación. Por consiguiente, en el segundo caso el pasatiempo estaría «reprimido», y el motivo de la represión sería la necesaria observancia de las reglas de urbanidad. A ello se podría replicar que, después de todo, este aburrirse en... no sólo ni siempre aparece en invitaciones, que, por así decirlo, no está vinculado esencialmente con ellas. Todo eso son pretextos que se desprenden de que aquí no podemos emprender sin más la misma forma del pasatiempo... que es lo que estamos tratando de explicar ahora, en vez de mirar con más precisión e interpretar desde la situación.

El pasatiempo tampoco falta en este aburrimiento. Tampoco está oculto o reprimido, sino *transformado* de un modo determinado. ¿Cómo podemos llegar a verlo sin deformar de alguna manera esta situación? Aquel bostezar y querer tamborilear eran en cierto modo un avivarse el pasatiempo al modo del ya conocido, en el que buscamos de alguna manera una ocupación. Sólo se trata de ver correctamente este avivarse el pasatiempo: *no* considerarlo como sucesos aislados, sino comprenderlo en el marco de la situación entera de la invitación, el sentarse juntos, el conversar. Procedamos ahora a este intento. Mientras estamos jugueteando con la cadena del reloj o con un botón, se pasan cigarros. Ya los dejamos pasar una vez, y ahora tomamos un cigarro. No nos entra el sueño, y sin embargo fumamos, no para que nos entre más el sueño, tampoco para que la nicotina nos excite, sino porque el fumar mismo es un pasatiempo ideal en sociedad, con lo que no se dice que todo el que fuma esté haciendo pasar el tiempo,

es decir, que se aburre. Ideal en sociedad: eso significa que el fumar forma parte de ello, que se es invitado a ello, y de este modo, sin que lo sepamos, nos ponen en la mano una posibilidad discreta del pasatiempo. Es decir, el pasatiempo también está ahí en esta situación, sólo que es difícil de hallar, y eso justamente porque se presenta tan públicamente.

Sólo que hemos dicho que en esta segunda forma del aburrimiento el pasatiempo se ha transformado en relación con la primera. Esto es, pese a todo, algo distinto de que sólo sea difícil de hallar. ¿Pero qué se ha de haber transformado en esta ocupación? En vez de contar árboles y dibujar figuras en la arena, girar un cigarrillo entre los dedos, extraerlo, seguir con la vista las formas del humo, estar pendiente, mientras hacemos otras cosas, de cuánto aguanta la ceniza, y similares. Además, después de todo hemos oído que para el estar ocupado en el pasatiempo, el objeto y el resultado son completamente irrelevantes. De este modo, con esta interpretación vamos por un camino equivocado, nos hemos desviado del camino correcto, que indicamos diciendo que se trata de ver estas posibilidades avivadas del pasatiempo en el marco de la situación, por tanto también este fumar, y no compararlo con formas anteriores del pasatiempo y de las ocupaciones. Aquí resulta que ahora no estamos sentados ensimismados y sumergidos en nosotros mismos ni nos estamos ocupando del cigarro, sino que mientras fumamos participamos precisamente de la conversación, que toda la velada estamos curiosamente animados. El fumar mismo no viene expresamente a un primer plano como una ocupación enfatizada, como pasatiempo contra el aburrimiento. El aburrimiento ¿está expulsado, lo hemos soplado con el humo del cigarro? ¿O está justamente ahí mientras fumamos y conversamos, puesto que, al fin y al cabo, el aburrimiento, evidentemente, no es nada similar a una mosca que espantemos o matemos? El pasatiempo no es en absoluto nada semejante a un aparato que se instale para expulsar al aburrimiento, sino que, por mucho que, conforme a su sentido, luche contra el aburrimiento, al mismo tiempo lo cautiva fijamente. Este aburrimiento está ahí precisamente durante el fumar, que en tanto que ocupación se vuelca por entero en la conversación y en el resto del comportamiento. Con ello viene por vez primera una claridad sobre la situación. El *pasatiempo* no es el fumar como ocupación aislada, sino *toda la conducta y el comportamiento*: la velada entera, la propia invitación. Por eso era tan difícil de hallar el pasatiempo.

Pero si la invitación misma ha de pasar a ser el pasatiempo, ¿qué es entonces lo aburrido por lo cual somos aburridos? Después de todo habíamos constatado que la invitación entera no tenía nada de aburrido. En efecto. Al fin y al cabo, de entrada no hablamos sobre el aburrimiento en

el sentido de un ser aburrido por..., sino que se trata del *aburrirse en* la invitación. Pero entonces, en todo caso, hay que establecer que la invitación es aquello en lo que nos aburrimos, y que este «*en lo que*» es *al mismo tiempo* el *pasatiempo*. En esta situación aburrida, *el aburrimiento y el pasatiempo se entrelazan* de un modo peculiar. El pasatiempo se escurre dentro del ser aburridos y, propagado a toda la situación, obtiene una dimensión peculiar que en la primera forma, con los intentos interrumpidos e inquietos, no puede tener jamás. No hallamos nada aburrido, y sin embargo el pasatiempo asume una dimensión según la cual reivindica para sí la situación entera. Curioso. ¿A qué apunta todo esto? Nada aburrido, ni esto ni aquello en la situación entera, y sin embargo ésta se moviliza contra el aburrimiento. Este peculiar entrelazamiento del pasatiempo con el ser aburrido mismo ¿no apunta a que este aburrimiento es «más profundo»? ¿Pero qué significa eso? ¿Qué obtenemos de los indicios mencionados? El aburrimiento se concentra cada vez más y más en nosotros, en nuestra situación en cuanto tal, aunque lo particular de la situación no obtenga un peso determinante: es sólo incidentalmente eso *en* lo que *nos* aburrimos, no aquello *que* nos aburre.

§ 25. *Destacar la segunda forma del aburrimiento frente a la primera en atención a los momentos esenciales del darnos largas y del ser dejados vacíos*

Aburrirse en... Quizá con lo anterior hemos llegado a conocer tan bien la segunda forma del aburrimiento que ahora podemos tratar de destacarla frente a la primera, realzar las diferencias y captar de este modo la *dirección del hacerse más profundo*, y por tanto el camino hacia el aburrimiento *original*.

Desde luego que destacar las dos formas de aburrimiento contrastándolas entre sí sólo tiene sentido y legitimación si no degenera en una comparación desordenada. Tiene que atenerse más bien a los momentos esenciales que han sido elaborados hasta ahora, si bien sólo en una determinada variación: *darnos largas* y *ser dejados vacíos*. Aunque aquí nuestra consideración se ha detenido justamente en el punto decisivo, en la pregunta por la *juntura* y la *unidad* de ambos, sin embargo, aun sin haber decidido esta cuestión, podemos seguir preguntando si y en qué variación estos dos momentos se hallan también en la segunda forma del aburrimiento. Pero antes de emprender la interpretación comparativa en atención a estos dos momentos estructurales, intentamos destacar en general las dos formas de aburrimien-

to contrastándolas entre sí. El punto de vista de la comparación es aquí el momento que nos ocupa de entrada y constantemente, y que una y otra vez nos inquieta: *lo aburrido.*

a) Destacar en general bajo el punto de vista de lo aburrido las dos formas del aburrimiento contrastándolas entre sí: lo aburrido determinado y lo aburrido indeterminado. La aparente falta del darnos largas y del ser dejados vacíos en la segunda forma del aburrimiento

En el *primer caso* del aburrimiento, lo aburrido es evidentemente *esto* y *aquello*, esta estación, la calle, la zona. No se puede discutir que esto es lo aburrido en aquel aburrimiento, aunque seguimos sin entender correctamente cómo haya de ser posible esto. Aburridos por...: por algo que nos deja estar y que nos da largas.

En el *segundo caso* no hallamos *nada aburrido.* ¿Qué significa eso? No decimos que seamos aburridos por esto o por aquello. Al contrario, incluso hallamos que en realidad en torno a nosotros no hay nada aburrido. Dicho más exactamente, *no* podemos decir *qué* nos aburre. Por consiguiente, en el segundo caso *no* es que no haya acaso *absolutamente* nada que aburra, sino que lo que aburre tiene este carácter del *«no sé qué».* En este aburrimiento lo tenemos también inequívocamente ante nosotros, sin que reflexionemos ni busquemos explícitamente: lo que aburre en tanto que este «no sé qué». Porque estamos seguros de ello, podemos responder con la misma seguridad a una pregunta acerca de qué nos aburre ahí: *no este* cuarto, *no estos* hombres, *nada de esto.* Pero, al fin y al cabo, en la situación no nos preguntan eso en absoluto, ni otros ni nosotros mismos, sino que en la situación mencionada *nos* aburrimos nosotros. Nos dejamos deslizar en esta curiosa *dejadez* respecto del *«no sé qué».*

Es decir, si decimos que en el segundo caso no se halla nada aburrido, eso significa ahora: lo que nos aburre directamente no es *ningún ente que se pueda indicar determinadamente* ni ninguna conexión entre ellos. Sin embargo, eso no significa en modo alguno que aquí no se halle absolutamente nada que aburra. La comparación entre las dos formas de aburrimiento aporta que en el primer caso tenemos *algo aburrido determinado*, y en la segunda forma algo *indeterminado que aburre.*

Con la determinación de lo aburrido en la primera forma guarda relación *aquella* determinación de toda la situación conforme a la cual somos forzados de modo peculiar a ella. Ésta, a su vez, va unida al carácter del

tiempo respectivo: es un tiempo intermedio, durante el cual somos forzados a una espera. Ahora bien, en estos aspectos que acabamos de mencionar, se da evidentemente no obstante una igualdad o semejanza entre las dos situaciones. Pues también en el caso de la invitación estamos retenidos, es más, casi aún más obligados dentro de toda la situación por reglas y circunstancias sociales. Igualmente, una invitación también tiene después de todo su duración normal. Y sin embargo, esta semejanza entre las dos situaciones es sólo una semejanza externa. Suponiendo que la invitación dure sólo dos horas, es decir, que dure la mitad de tiempo que la estancia en aquella estación, no por eso el aburrimiento en el segundo caso es menor que en el primero. Al contrario. Vemos también ya que tales diferencias temporales no desempeñan relativamente ninguna función.

Esencial es por el contrario otra cosa. En el segundo caso, al aceptar la invitación, nos hemos *dado a nosotros mismos el tiempo*, *tenemos* tiempo para ello y nos *dejamos* tiempo para ello, mientras que en el primer caso no queremos *perder* ningún tiempo y estamos intranquilos a causa del transcurso demasiado lento del tiempo. Así, este aburrimiento tampoco tiene en absoluto el modo de que en él —en la invitación— esperemos impacientemente el momento de marchar. No miramos —tampoco disimuladamente— al reloj, no se nos ocurre hacerlo, y sin embargo nos aburrimos en la invitación. Por consiguiente, aquí hallamos un aburrimiento en el que el tiempo no apremia, en el que el tiempo no desempeña en absoluto la función que tenía en el primero. Finalmente, tenemos que decir que la interpretación del aburrimiento que hemos obtenido antes, según la cual de él forma parte que el curso moroso del tiempo *nos dé largas*, sólo conviene a la primera forma. Sólo que, a propósito de ésta, ¿dijimos que aquí el tiempo apremia? Hallamos lo completamente opuesto: que se demora, y que este demorarse no era lo apremiante, sino lo oprimente. En el segundo caso, por el contrario, el tiempo ni apremia ni se retarda, luego tampoco nos oprime. Y sin embargo nos aburrimos. *Algo* nos aburre, no sabemos qué. En el segundo caso, evidentemente, no tenemos que el curso moroso del tiempo nos dé largas.

¿Qué sucede con el segundo momento estructural del ser aburridos por... que hemos destacado, el que lo ente que de un modo determinado se deniega *nos deje vacíos*? Después de todo, las cosas y los hombres en la invitación no nos dejan estar, todo nos embelesa, y la velada es pletórica. Y sin embargo nos movemos y nos mantenemos en un pasatiempo que lo abarca en sí a todo, a toda la invitación, de modo que la invitación nos llena y en cierto modo constituye la ocupación, y esto tanto más cuanto que de ella no esperamos ni exigimos ningún resultado ni ningún provecho. ¿Pero *contra qué* se

moviliza, pues, este pasatiempo? ¿Qué tiene que llenar? ¿Qué vacío? Lo que *deja vacío* es lo que *aburre*. Hemos visto que lo que aquí aburre es aquel «*no sé qué*», aquello desconocido en la situación entera contra lo que se moviliza la invitación misma que constituye la situación. El vacío —diciéndolo a grandes rasgos— es al menos tan grande como lo que llena. Pero entonces está rellenado, y ya no existe. Entonces, en esta segunda forma del aburrimiento, tanto como que el curso moroso del tiempo nos dé largas, falta también el ser dejados vacíos por lo ente que en la situación nos rodea, que debería denegarse, pero que en esta situación ni siquiera piensa en ello.

b) La dejadez inhibidora como modo que se profundiza del ser dejados vacíos por lo que aburre. El ser dejados vacíos en el formarse un vacío

Pues bien, ¿cuál es el resultado de diferenciar por contraste mutuo las dos formas del aburrimiento? Evidentemente, que con ayuda de la estructura que habíamos encontrado en la primera forma no somos capaces en absoluto de captar la segunda. De este modo, una comparación se vuelve sin objeto. Diciéndolo positivamente, eso significa que la segunda forma del aburrimiento tenemos que interpretarla puramente desde ella misma, sin mirar colateralmente a la estructura de la primera, y eso, a su vez, de la mano del hilo conductor escogido: la referencia del pasatiempo correspondiente al aburrimiento que en él hay que expulsar. Pues este resultado tiene pese a todo la contraposición de que, si al comienzo parecía que en la segunda forma del aburrimiento no hay ningún pasatiempo, éste se ha mostrado, contra lo que esperábamos, con unas dimensiones considerables: no una ocupación determinada dentro de la situación, sino que ésta misma en su conjunto hace la función de ocupación. Pues bien, con este *difundirse* del pasatiempo guarda relación otro carácter de él que ahora tenemos que resaltar expresamente: la *inapariencia* del pasatiempo en cuanto tal, inapariencia no sólo ni en primera instancia para los demás, sino que tampoco nosotros nos ocupamos específicamente del pasatiempo en cuanto tal. Nos dejamos deslizar en él, como si ya estuviera preparado. Por eso, a este pasatiempo le falta también la inquietud veleidosa de buscar algún tipo de ocupación: él es peculiarmente dejado y seguro.

Todos estos momentos del pasatiempo en el segundo caso pueden inducirnos fácilmente a *concluir* que, si el pasatiempo es aquí tan inaparente, entonces la segunda forma del aburrimiento, que le pertenece, es sólo una forma muy levemente despuntante, que no llega a desarrollarse, y no, como pensábamos, una incluso más profunda.

Eso tal vez sería muy sagaz, pero con ello no se ha ganado nada para la aclaración del *fenómeno*. A partir de la constitución del pasatiempo considerada externamente, no podemos «concluir» nada sobre la presunta constitución del aburrimiento que le pertenece, sino que tenemos que mostrar la tarea de cómo *en* este pasatiempo y *para* él se *manifiesta* el pasatiempo respectivo. Tenemos que preguntar: ¿qué aspecto tiene aquello *contra lo que* se dirige este pasatiempo, qué aspecto tiene aquello que pretende oponerse contra éste? ¿Pero no nos hemos abortado ya nosotros mismos la respuesta a esta pregunta? Después de todo, ya vimos que lo que aburre en este aburrimiento es aquel «no sé qué», aquello indeterminadamente desconocido. Bien, se dirá, entonces ahora hay que eliminar la indeterminación y remediar el desconocimiento. Entonces llegaremos a conocer contra qué se dirige este pasatiempo. ¿Llegaremos a conocerlo? No, lo que conseguimos es, como mucho, hacernos perder a nosotros mismos el primer resultado de nuestra interpretación anterior del segundo caso. Pues este «no sé qué», el desconocimiento indeterminado, es el carácter de lo aburrido. No podemos eliminarlo, sino que tenemos que establecer precisamente esto indeterminado y desconocido en su indeterminación y desconocimiento, no reemplazarlo por una determinación y un conocimiento. Se trata de ver cómo *esto* que aburre nos aburre, o qué es, pues, este *aburrirse en...*

Lo que aburre: no esto ni aquello, sino un «no sé qué». Pero esto desconocido indeterminado podría ser precisamente lo que tendría que dejarnos vacíos. Es decir, precisamente con relación a éste tendríamos un *ser dejados vacíos* en este aburrimiento. Pero observemos: ¿estamos pues templados así, sentimos que dentro de la situación lo ente nos deja estar? En realidad no. Para que eso se diera y fuera posible, tendríamos que salir y tratar de que las cosas nos llenaran en el sentido mencionado. Pero aquí falta precisamente la inquietud del buscar ansiosamente. Pero sin embargo no buscamos nada: al contrario, justamente estamos metidos en todo lo que se está desarrollando e interviniendo en la cháchara. Pero éste es, después de todo, un comportamiento peculiar, y tal vez característico de toda la situación de la invitación: este *estar ahí interviniendo en la cháchara*, un dejarse llevar por lo que allí se está desarrollando. ¿Qué sucede con esta *dejadez*? ¿Qué relación tiene con el ser dejados vacíos en el primer caso? ¿Podemos decir que la dejadez del participar es, frente al ser dejados vacíos, un ser llenados, porque es un dejarnos llevar? ¿O tenemos que decir que esta dejadez es un ser dejados vacíos *que se profundiza*? ¿En qué medida? Porque —como ya ha de indicar la designación— en esta dejadez nos abandonamos al estar ahí en la invitación. Ello implica que la búsqueda de un ser llenados por lo ente de entrada no se produce. Ahora, el ser dejados vacíos no sucede sólo

en y a causa de la falta de lo que llene, de que este o aquel ente se nos deniegue, sino que *surge de la profundidad*, porque su propio presupuesto, la búsqueda de un ser llenados por lo ente, en esta dejadez ya está impedida. Ni siquiera se llega a ello. Lo que aburre tiene aquí también el carácter del dejar vacío, pero uno tal que ataca más profundamente: es un impedir aquel buscar, el expandirse de la dejadez. Por eso, en el estar ahí, el ser llenado se manifiesta, aunque sólo vaga e indeterminadamente, como apariencia (una peculiar insatisfacción), como pasatiempo, que menos expulsa el aburrimiento que, justamente, lo *testimonia* y lo deja *ser-ahí*.

Aquí se evidencia ya también que lo que aburre puede aburrir sin venirnos directamente de determinadas cosas que aburren. Lo que aburre en tanto que lo que inhibe y lo que difunde esta peculiar dejadez ¿de dónde viene? En esta dejadez asoma un *escurrirse fuera de nosotros mismos* a lo que se está desarrollando. Luego veremos qué es lo que esto significa. Si lo que aburre inhibe nuestro comportamiento, si lo lleva a la dejadez, ¿es que está ya en nosotros? Pero sabemos que «en nosotros», lo interior, todo lo similar, es cuestionable, y justamente queremos, al contrario, tratar de comprendernos a nosotros mismos en el fundamento de la esencia a través de la interpretación del temple de ánimo. La *dejadez inhibidora* como modo profundizado del dejar vacíos es un momento *del* aburrimiento que con razón llamamos un *aburrirse en*. Nos aburrimos en... Eso indica que el aburrimiento, en este estar ahí en lo ente de una situación, viene *de nosotros*. Pero este «viene de nosotros» es y tiene que ser oscuro, sobre todo mientras no hayamos decidido qué sucede con el primer momento estructural del darnos largas.

Antes de que preguntemos por el segundo momento esencial del aburrirse en, el darnos largas, resumamos de modo más nítido la comparación que hemos hecho hasta ahora de la segunda forma del aburrimiento con la primera. Estamos en la interpretación de la segunda forma del aburrimiento, del aburrirse en... Es importante que tengamos presente la marcha unitaria de la consideración, para entonces llegar a ver ya indirectamente, sin que tengamos que tratar por extenso sobre ello, la diferencia frente a la primera forma del aburrimiento. En esta situación del aburrirse en no se halla nada aburrido entre lo ente que nos rodea. Por eso hablamos de un aburrir*se* en... En esta situación tampoco encontramos primeramente un pasatiempo, sino una peculiar inquietud en la que nos esforzamos por uno tal. De ahí parece que primeramente se siga la falta de aburrimiento. Además, esta falta de aburrimiento parece confirmarse plenamente por la imposibilidad de hallar inmediatamente en esta segunda forma aquellos momentos estructurales determinados del aburrimiento: el ser dejados vacíos y el dar-

nos largas. Pues, ¿cómo hemos de hablar aquí de un ser dejados vacíos siendo que, no obstante, estamos metidos del todo en el entretenimiento? Tampoco somos obstaculizados, pues estamos allí por nosotros mismos. Así pues, también en esta situación falta que el curso moroso del tiempo nos dé largas. No estamos pendientes del final, no miramos al reloj, el tiempo no pasa para nosotros ni demasiado lento ni demasiado rápido; al fin y al cabo, nos hemos dejado el tiempo para la velada. Y, sin embargo, este aburrimiento...

Lo que hemos dicho hasta ahora sobre la situación es ciertamente del todo atinado. Todos estos momentos mencionados no los encontramos, a saber, *no así*, como en la forma del aburrimiento que hemos interpretado antes. De ahí se sigue sólo que quizá estos momentos estructurales del dejarnos vacíos y del darnos largas se han *transformado*. La forma del aburrimiento en este segundo caso no es casual, sino que conforme a su esencia tal vez sea más inaparente, más oculta. Justamente de aquí no hemos de concluir —lo que se sugiere bastante— que, porque el aburrimiento es más inaparente, tal vez sea débil, superficial, pasajero. Todo lo contrario. La pregunta es: ¿qué nos aburre en este aburrirse en..., donde después de todo no encontramos nada aburrido determinado? No sabemos lo que nos aburre. O dicho más estrictamente, lo sabemos con toda claridad, a saber, lo que nos aburre es justamente este «no sé qué», esto desconocido indeterminado. La pregunta es: ¿qué significa que esto desconocido indeterminado nos aburra?

En el caso *anterior* ha resultado claramente: lo aburrido, las cosas determinadas con las que, en cierta manera, tratamos de ocuparnos de algún modo nos dejan vacíos. Pero *aquí* no estamos embelesados por esto o por aquello, sino por todo, es decir, estamos llenados. ¿Realmente estamos llenados? ¿Qué significaría pues esto? Significaría que todo nuestro modo de obrar estaría colmado por esta invitación. Pero evidentemente ése no es el caso. Tampoco puede exigirse legítimamente, ni siquiera del evento más deslumbrante, que sea capaz de llenar la *resolución de toda nuestra existencia* de tal modo que podamos colocar nuestra existencia en una ocasión tal. No puede decirse que tal cosa, por mucho que nos llene, nos determine de tal modo que nuestro ser y no ser dependa de ello. La invitación no corresponde a lo que nosotros, sin saberlo claramente, buscamos en realidad para nuestro propio sí mismo. Dicho más exactamente, en la invitación no buscamos nada más. Hemos ido justamente para pasar la tarde. No podemos ni queremos en realidad ser llenados, pero tampoco que se nos deje vacíos. Participamos, *intervenimos en la cháchara*, quizá en el modo de una relajación que nos descansa. Pero justamente este no-buscar-nada-más en la in-

vitación es lo decisivo en nuestro comportamiento. Con este no-buscar-nada-más, algo queda *inhibido* en nosotros. En este intervenir en aquello que se está desarrollando, hemos dejado atrás en cierto modo, no acaso injustificadamente o para nuestro perjuicio, sino legítimamente, nuestro auténtico sí mismo. En este no buscar nada más, que para nosotros es evidente, nos *escurrimos* en cierto modo de nosotros mismos.

Allí se da una peculiar *dejadez,* y concretamente en un doble sentido: *primero,* en el sentido del entregarse a aquello que se está desarrollando; *segundo,* en el sentido del dejarse atrás, concretamente a sí mismo, al auténtico sí mismo. En esta dejadez del *entregarse, dejándose a sí mismo atrás,* a aquello que se está desarrollando, puede *formarse un vacío.* El ser aburrido o aburrirse está determinado por este formarse un vacío en el participar, aparentemente llenado, en aquello que se está desarrollando. Es decir, también aquí, en esta forma del aburrimiento, encontramos un ser dejados vacíos, y concretamente una forma suya esencialmente *más profunda* respecto del caso anterior. Allí, el ser dejados vacíos consistía meramente en que faltaba lo que llena. Consistía en que determinadas cosas con las que buscábamos un entretenimiento y una ocupación se nos negaban. Pero aquí no sólo queda simplemente un vacío no llenado, sino que justamente se *forma* por vez primera un vacío. Este vacío es el dejarnos atrás nuestro auténtico sí mismo. Este vacío que se forma es este «no sé qué», aquello que, en mayor o menor medida, nos oprime.

c) El no ser despedidos por nuestro tiempo como darnos largas en el tiempo detenido

Tan desesperado como, a primera vista, parecía que era querer hallar en la segunda forma el ser dejados vacíos, así de claramente resaltó luego éste, a saber, cuando no lo asumimos de la primera forma como una estructura rígida estableciéndolo como criterio para la segunda forma, sino que, partiendo de la situación, tratamos de entender qué es lo que propiamente aburre a este aburrirse en... Hallamos una forma más original del ser dejados vacíos, y ahora tenemos que esperar lo mismo en relación con el *darnos largas.* También aquí tenemos que guardarnos de preguntar simplemente: este momento, tal como lo hemos encontrado en la primera forma, ¿se halla también así en la segunda? El problema hay que plantearlo más bien así: ¿qué *se corresponde* en la segunda forma del aburrimiento con aquel *primer modo* del darnos largas en la primera forma? ¿Se evidencia también aquí una transformación en el sentido de un profundizamiento?

En la *primera forma*, hablamos de que el curso moroso del tiempo nos da largas. Eso se hizo relativamente claro, aunque topamos con lo oscuro tan pronto como preguntamos dónde somos pues detenidos en este darnos largas. Pues no basta con decir: somos detenidos en lo ente que se ofrece en la situación respectiva, tenemos que aguantar allí esperando. Pues precisamente este ser detenidos en lo ente determinado que se deniega sólo tiene su fuerza porque en ello el tiempo moroso nos da largas, que aquí tenemos que desperdiciarlo en vano, esperando infructuosamente.

Por el contrario, en la *segunda forma*, nos hemos *dejado* de entrada el tiempo de la velada. *Tenemos* tiempo. El tiempo no apremia, y por eso tampoco puede pasar para nosotros demasiado lento, es decir, no puede darnos largas como tiempo moroso. Eso se corresponde con que en este aburrirnos no miramos en absoluto al reloj, no pensamos en absoluto en el final de la invitación. ¿Pero qué significa eso? ¿Qué sucede en *esta forma del aburrimiento con nuestra relación con el tiempo*?

La respuesta tiene que hallarse por el camino trazado, desde el *pasatiempo*. Lo hemos caracterizado ya en su forma transformada. Ninguna ocupación determinada y particularizada dentro de la situación, sino que esta misma, propagada por todo, inaparente, es el pasatiempo. Se realiza en este dejado estar metido en lo que se está desarrollando. Éste se basa en la dejadez como el modo original del ser dejados vacíos. El pasatiempo se detiene en lo que pertenece al propio aburrirse en... Nos aburrimos en la invitación. Esta misma es el pasatiempo.

¿Qué sucede aquí con el tiempo? Después de todo, nos hemos *dejado* ya previamente el tiempo para ello, *tenemos* tiempo. No tenemos por qué contar con él, en cierto modo podemos, sin buscar nada, *gastarlo* y *perderlo* durante la velada. Tenemos tiempo hasta el punto de que durante la velada ni siquiera nos viene a la mente este *durante*. No atendemos al *perdurar*[1], es decir, al constante discurrir y transcurrir del tiempo. Por consiguiente, en tan poca medida nos *da largas* aquí el tiempo que, más bien a la inversa, el tiempo no nos ata a él. *Nos entrega* por completo a *nosotros mismos*, es decir, nos suelta y nos deja estar metidos del todo en...

Pese a todo, si de este modo el tiempo se ha vuelto indiferente, es más, si prácticamente ha desaparecido, ¿podemos hablar aún entonces de un aburrimiento e incluso de un aburrimiento supuestamente más profundo? Evidentemente no. Que después de todo el tiempo está aquí de algún modo implicado se evidencia en que la situación está determinada de entrada de tal modo que ella, y nosotros en ella, justamente *tenemos tiempo*.

[1] *Während*, «mientras»; *Währen*, «perdurar».

¿Qué significa que nos *dejamos* tiempo, que el tiempo no nos ata a él? *Nosotros nos* dejamos tiempo, y el tiempo que de este modo nos hemos dejado *nos* deja libres en el *estar ahí metidos*. Tenemos tiempo para la invitación, pero en la invitación nos aburrimos. Ni siquiera nos tomamos expresamente el tiempo para el aburrimiento, sino a la inversa. En este tener tiempo para... se halla la posibilidad del ser llenado el tiempo que nos tomamos para ello, y precisamente allí aparece este aburrirse. Es decir, en el aburrimiento no se ha hecho nada habiéndonos tomado el tiempo, sino que, al cabo, esto es precisamente lo que le da al tiempo la posibilidad de *darnos largas*, y concretamente *de un modo profundizado*.

En la situación no vemos nada aburrido determinado, y sin embargo nos aburre este «no sé qué», lo desconocido indeterminado. Aunque estamos metidos en ello y llenados, existe sin embargo un *vacío*. Eso significa que todo aquello en lo que ahora estamos interviniendo *pese a todo en realidad no nos llena*. En realidad no. ¿Por qué no?

Pensemos en esta velada. Aunque estemos totalmente metidos en ella, sólo nos hemos dado este tiempo, no todo el tiempo. ¿Cuál todo? El que nosotros mismos nos hemos entregado y que nos ha sido dado. Nos tomamos tiempo. Pero con ello no hemos cortado una porción de este todo, como un trozo de tarta. Más bien nos tomamos este tiempo. ¿Qué sucede allí? ¿Cómo se *transforma todo nuestro tiempo* con este tomarnos tiempo? Hacemos que se *detenga*, pero no que desaparezca. Al contrario. Nos dejamos tiempo. Pero el tiempo no nos deja. No nos despide de sí: en tan poca medida que, en tanto que detenido, expande una *calma* en la existencia, una calma en la que ésta, la existencia, se distiende, pero al mismo tiempo es encubierta en cuanto tal, precisamente a causa del intervenir durante el tiempo que nos hemos tomado. Es sólo y justamente esta tarde para la que nos hemos dejado tiempo, sólo justamente para este tiempo. El tiempo que nos hemos dejado se anuncia de modo lo suficientemente inaparente en su carácter de plazo. El tiempo no nos sujeta, en cierto modo se retira, y sin embargo, en tanto que nos *entrega* sólo en forma de plazo a nuestro *estar ahí metidos*, *no nos despide* totalmente *de sí*. Al contrario, con ello revela sólo justamente nuestro estar sujetos a él. ¿Pero de qué modo sucede esto? ¿Qué hace el tiempo al conceder este plazo? No se demora. Tampoco se revela imponiéndose y entrometiéndose en su discurrir. Pues precisamente este imponerse nos molestaría en nuestro estar ahí metidos en la velada. Es decir, no puede imponerse en su transcurrir y apresurarse. ¿Entonces se esconde? Eso tampoco es posible, pues de otro modo no podría revelarse —aunque inaparentemente— en su concederse como un plazo. No se muestra como transcurriendo ni como imponiéndose, y no obstante

se revela. ¿Cómo, pues? De modo que parezca que no está ahí. Se muestra y no discurre: está *detenido*. Pero eso no significa en absoluto que haya desaparecido, sino que este *estar detenido del tiempo* es el *dar largas más original*, y eso significa *oprimir*.

Generalmente, el tiempo que transcurre nos resulta casi constantemente conocido y determinado, y el tiempo que está detenido, indeterminado y desconocido. En la situación, el tiempo detenido está en este desconocimiento indeterminado, y justamente este tener tiempo, determinado y que interviene, para aquello que se está desarrollando detiene el tiempo y lo deja como detenido. No se demora mucho en su discurrir, no se retarda, sino que simplemente *se detiene* y *perdura*. Durante este perdurar, nos entrega sólo a este estar ahí metidos: nos entrega, pero no nos despide de sí. Pero este *no despedirnos de sí* se revela como un *darnos largas más original* que el del proseguido ser detenidos por el mero demorarse, que halla su final con la entrada del punto temporal. Pero ahora se revela algo del poder del tiempo, que sólo está detenido para *sujetarnos más originalmente*. Eso sucede precisamente ahí donde creemos tener tiempo, mientras que allí donde creemos que no tenemos tiempo y que lo estamos perdiendo innecesariamente el darnos largas es sólo un darnos largas proseguidamente.

Pero, después de todo, nuestro propio sí mismo nos resulta conocido. Sin duda que en todo momento podemos determinarlo de un modo o de otro. ¿Qué podría sernos más próximo que nuestro propio sí mismo? ¿En qué medida nuestro sí mismo es *dejado atrás y dejado estar* en el aburrirnos-en, y en qué medida, en tanto que *dejado estar*, es *indeterminado* y *desconocido*, de modo que nos oprime en tanto que esto peculiarmente inaprehensible? Hasta ahora, sólo nos ha resultado que también la segunda forma del aburrimiento tiene el momento estructural del *ser dejados vacíos*, aunque en una forma *transformada* y no tan llamativa como la primera. Cabe esperar de este modo que tampoco falte el segundo momento estructural, el *darnos largas*, aunque ciertamente *transformado* y también difícil de hacer ver.

Aquí hay que recordar que lo que es difícil de hacer ver para la interpretación del aburrimiento, la *esencia* de lo que aburre, eso está ahí de modo inmediato e incuestionado para el aburrimiento en el aburrirse, en su modo como lo que aburre. Pero la dificultad es justo tomar expresamente en su esencia esto inmediato. Baste aquí sólo esta indicación para evitar una confusión entre ambos.

Evidentemente, en el segundo caso del aburrimiento no se encuentra que el curso moroso del tiempo nos dé largas. Es más, aquí parece que en toda la situación el tiempo no sea en absoluto esencial. Tampoco puede ser

de otro modo, si recordamos cómo toda la situación está determinada previamente. Nos hemos *dejado tiempo* para la invitación. Nos hemos *tomado tiempo* para la velada. ¿Qué significa tomarse tiempo? ¿*Qué* tiempo nos hemos tomado ahí? ¿Algún lapso de tiempo que anda tirado libremente y no pertenece a nadie? ¿O el tiempo que nos tomamos *pertenece* a alguien? *Nos pertenece a nosotros.* De *ese* tiempo que nos es deparado nos tomamos tiempo; del tiempo al que se encomienda toda nuestra existencia; del tiempo sobre cuyas dimensiones, además, no estamos seguros. De este tiempo nos tomamos simplemente tiempo. ¿Cómo es eso? ¿Cortamos una porción, como un trozo de la tarta en la invitación? Evidentemente no. Pero al margen de cómo pueda suceder, es ya curioso que nos tomemos tiempo de nuestro tiempo, que nos pertenece. Después de todo, no necesitamos tomarnos primero tal cosa. Y además, ¿para qué nos tomamos este tiempo? Para *dejárnoslo.* ¿Dónde lo dejamos? ¿Adónde llevamos este tiempo tomado? Lo pasamos, lo gastamos, lo *disipamos.* Nos tomamos el tiempo de modo que no tenemos que contar con él. Es decir, nos proponemos algo con nuestro tiempo. En cierta manera transformamos el tiempo. Lo pasamos, es decir, en y durante el pasarlo continuamente lo vamos quitando, pero de modo que en y durante este quitar justamente no se manifiesta. El tiempo *durante* su transcurrir, es decir, justamente este *durante,* dentro del cual perdura la velada y la invitación, este durante en su perdurar, lo vamos quitando. El perdurar, es decir, el durar, y concretamente el durar en el sentido del continuo discurrir del tiempo, es decir, el ahora y ahora y ahora. Nos cerramos a este estrépito intranquilizador y paralizante de la secuencia que se desarrolla de los ahora, que allí pueden estar más o menos extendidos. Nos tomamos este tiempo para dejárnoslo, es decir, para *renunciar* a él *en tanto que discurrente.*

¿Pero qué sucede en este renunciar al tiempo, en este cerrarse al flujo del perdurar? Después de todo no podemos salirnos del tiempo. Tampoco queremos eso, sino que queremos tener este tiempo para nosotros. Si lo pasamos y renunciamos a él, eso sólo puede significar que *nosotros* nos colocamos respecto de él de un determinado modo. ¿Cómo? *Detenemos* el tiempo. El tiempo que nos hemos tomado para la velada —en eso consiste justamente el tomar— dejamos que perdure durante la velada de modo que, en el estar ahí metidos en lo que sucede, no atendemos a su transcurso ni a sus puntos temporales. El perdurar del durante absorbe en cierta manera la serie discurrente de ahoras, y se constituye en un *único ahora extendido,* que no discurre él mismo sino que está detenido. El ahora está extendido y detenido y mantenido en esta detención extendida, de modo que estamos metidos por completo en lo que sucede en torno a nosotros,

es decir, que somos *por entero presente para* lo que comparece. Enteramente presentes para la situación, detenemos nuestro tiempo.

¿Qué implica eso? ¿Qué tiene que ver el *estar detenido del tiempo* con el *aburrirse*, y encima con lo desconocido indeterminado que nos aburre? En un primer momento, nada, por muy poco necesario que sea que nos aburramos en toda situación para la que nos hemos dejado tiempo. Sólo es *posible* que nos aburramos en una situación tal. Si este aburrirse sucede realmente —como suponemos—, ¿qué relación guarda entonces con este aburrirse el estar detenido del tiempo que hemos mencionado? Con este estar detenido del tiempo, ¿guarda relación el momento específico del aburrimiento que estamos buscando ahora, el *darnos largas*, sólo que ahora no sería el tiempo moroso el que nos da largas, sino el *tiempo detenido*?

Hacemos que el tiempo se detenga, pero no —y esto hay que advertirlo— que desaparezca. Al contrario, se trata de ver justamente qué significa que el tiempo detenido esté durante la situación como detenido en nuestra existencia. El dejar detenido el tiempo sucede en nuestro estar metidos en aquello que se está desarrollando. Este entregarse participando a aquello que sucede sólo es posible de modo que, de entrada y constantemente, dejemos que lo que sucede, tal como se da, venga hacia nosotros y *contra nosotros*, de modo que, frente a aquello que sucede en torno a nosotros, *seamos por entero presente*, o, como decimos, lo *tengamos* puramente *presente* —entendiendo esto aquí en un sentido transitivo—, que dejemos que lo que nos rodea comparezca expresamente en cuanto tal, para ir con ello.

¿Pero qué significa que en esta situación somos por entero presente? Eso implica que no nos volvemos a aquello que y como y donde hemos sido: lo hemos olvidado. Por entero presente, tampoco tenemos tiempo para lo que tal vez nos hayamos propuesto con el día de mañana o en otro momento, para lo cual estamos resueltos o irresueltos, para lo cual nos aplicamos, lo que tenemos ante nosotros, lo que eludimos. Por entero presente para aquello que sucede, estamos cortados de nuestro pasado y futuro. Este *estar cortados* del *pasado propio* y del *futuro propio* no significa un fáctico quitarlos y extraerlos, sino una peculiar disolución del futuro y del pasado en el mero presente, una *modificación* del pasado y del futuro. El pasado y el futuro no se pierden, no dejan de estar ahí en absoluto, sino que se modifican en el modo peculiar del fusionarse en el mero presente, es decir, en el mero participar que hace presente. Justamente por ello, el tiempo durante el cual somos así presente se detiene: no algún tiempo en general, sino el tiempo *que perdura* durante el presente de la velada. El perdurar del ahora está desde ahora acerrojado frente al pasado. El ahora ya no puede mostrarse como lo anterior. Con el pasado olvidado, se ha cerrado el posible *hori-*

zonte para todo antes. El ahora sólo puede seguir siendo ahora. Pero el ahora tampoco puede mostrarse como lo posterior, como aquello que aún viene. No puede venir nada porque el *horizonte del futuro* se ha desligado. *Acerrojamiento* del pasado y *desligamiento* del futuro no eliminan el ahora, pero le quitan la posibilidad del tránsito del todavía-no al ya-no, el discurrir. Acerrojado y soltado por ambos lados, se atasca en su permanente estar detenido, y en su atascarse *se extiende*. Sin la posibilidad del tránsito, sólo le resta el mantenerse: tiene que permanecer *detenido*.

Con el estar cortado hacia ambos lados, hacia el pasado y hacia el futuro, el presente es impelido hacia sí mismo, y se extiende en cierta manera por sí mismo el tiempo peculiar que hay en el presente, a saber, el ahora. A causa de que le queda cerrado el horizonte hacia el pasado y el futuro, al ahora no se le da en absoluto la posibilidad de mostrarse como lo anterior y como lo posterior. El ahora no tiene otra posibilidad que la de ser el ahora actual de los ahora. Merced a este ser impelido del ahora a ser en el ahora, el ahora se extiende. No se juntan yuxtapuestos puntos concretos de ahora, sino que en éste, porque el ahora pasa a ser lo actual y se hace pasar por lo actual, se extiende el propio ahora. No hay varios ahora, sino cada vez menos, sólo uno, un ahora extendido que está en esta peculiar extensión. Este estar detenido del ahora y del perdurar no es un mero haberse quedado detenido, como si ahora ya no sucediera nada más, como si este ahora extendido, en cierto modo abandonado, anduviera dejado por alguna parte, sino que este ahora extendido está dentro de nuestra existencia.

Este tiempo detenido durante la invitación es el que nos hemos tomado y el que nos tomamos mediante el estar completamente presentes. El tiempo que nos tomamos, hemos dicho, es *nuestro* tiempo. Este tiempo detenido es nuestro pasado acerrojado y nuestro futuro desligado, es decir, todo nuestro tiempo de nuestra existencia en una transformación peculiar. Todo nuestro tiempo en esta forma transformada está impelido a este *ahora detenido* del «durante» de la velada. Este tiempo detenido somos *nosotros mismos*, pero *nuestro sí mismo* como lo *abandonado* de su *procedencia* y su *futuro*. Este ahora detenido puede decirnos en su estar detenido precisamente que nosotros lo hemos dejado detenido, es decir, que precisamente no nos despide de sí, sino que nos impone el estar sujetos a él. El ahora detenido, el «durante» de la velada en el que dura la invitación, puede revelarnos precisamente este darnos largas, este estar sujetos a nuestro tiempo en cuanto tal. Este *no ser despedidos* por nuestro tiempo que se nos impone desde el ahora detenido es el *darnos largas en el tiempo detenido*, es decir, el momento estructural del aburrirnos en... que estamos buscando. El tiempo detenido no sólo no nos despide de sí, sino que justamente nos

cita, nos coloca. Cuando nosotros, abandonados al estar ahí metidos, somos colocados así por el ahora detenido, que es nuestro propio sí mismo, pero renunciado y vaciado, nos aburrimos.

§ 26. La unidad estructural de los dos momentos estructurales del aburrirse fundamentada en el detener el tiempo tomado haciéndolo presente. El surgimiento del aburrimiento desde la temporalidad que cuaja de la existencia

Este ahora detenido que nos coloca (que nos cita) así es lo que aburre. Pero después de todo hemos dicho que lo que aburre en este aburrimiento es el «no sé qué», lo desconocido indeterminado. Este tiempo detenido ¿es indeterminado y desconocido? En efecto. Pues el tiempo lo conocemos cotidianamente justo como lo que transcurre, lo que fluye. Es justamente el ejemplo primordial del transcurrir y del no quedar detenido. Lo conocido es el tiempo que fluye. Esto conocido siempre es también para nosotros determinado y determinable, bien con el reloj o bien, en todo momento, mediante algún suceso: ahora que pasa este coche, ahora que estoy hablando aquí. Pero el *ahora detenido*, en la situación mencionada, es lo *desconocido*, y es al mismo tiempo *indeterminado*, y esto en un sentido acentuado. No pretendemos haberlo determinado. En el estar ahí metidos en..., precisamente no atendemos a los ahoras respectivos durante la velada. Este ahora indeterminado, desconocido y detenido, puede oprimirnos de modo que, en el escurrirnos, al mismo tiempo nos cite, nos *coloque* ante él, aunque sólo de modo que su estar detenido se vuelva en cierta manera más estático, más constante.

En relación con el primer momento estructural, el ser dejados vacíos resultó que consiste en un formarse el *vacío*. Este vacío que se forma es *lo que aburre*. Es decir, tiene que ser idéntico con lo desconocido indeterminado que hemos encontrado ahora, el *ahora detenido*. En tanto que nos dejamos tiempo para la velada, puede formarse como este ahora detenido, y en la indeterminación suya que se forma y en el desconocimiento suyo que se forma, es decir, en el vacío suyo que se forma, puede *dejarnos vacíos* y al mismo tiempo *darnos largas* en el dejarnós vacíos.

Pero con ello hemos expresado una visión decisiva que hemos estado buscando hasta ahora: la visión de la *unidad de los dos momentos estructurales* del ser dejados vacíos y del darnos largas. Éstos no son dos fragmentos empujados por casualidad uno junto a otro, sino que el estar entregados en este peculiar intervenir es un hacer presente aquello que sucede. Por entero presente, detenemos el tiempo. El tiempo que ha llegado a detenerse forma

un vacío que irrumpe precisamente sobre el transfondo de todo aquello que se está desarrollando. Pero este vacío que se forma es al mismo tiempo el que nos coloca, el que nos sujeta a sí, el que nos da largas de este modo como el sí mismo propio que nosotros mismos hemos dejado abandonado y del que nos escurrimos.

La *unidad estructural de los dos momentos estructurales se fundamenta en el detener, que hace presente, el tiempo tomado.* Es decir, después de todo, la esencia unitaria del aburrimiento, en el sentido de la estructura unitaria de los dos momentos, tenemos que buscarla en el tiempo. Pero en el tiempo no sólo en absoluto ni en general, no sólo tal como lo conocemos, sino en el modo como estamos respecto del tiempo conocido, en el modo como este tiempo está en nuestra existencia, en el modo como esta misma es temporal. *El aburrimiento surge de la temporalidad de la existencia.* Es decir, el aburrimiento, podemos decir anticipando, surge de un modo totalmente determinado de como nuestra propia temporalidad *cuaja*. Esto coincide con la tesis que expusimos antes de que el aburrimiento sólo es posible porque toda cosa, y más fundamentalmente toda existencia en cuanto tal, tiene su tiempo.

§ 27. Caracterización concluyente del aburrirse en algo: la peculiaridad del pasatiempo que le pertenece como el alzarse lo que aburre desde la propia existencia

Pero queremos aferrarnos a nuestro *camino* y con la *interpretación crecientemente profundizada del aburrimiento* iluminar justamente por vez primera la temporalidad de la existencia, y con ello a esta misma en su fundamento.

La interpretación actual se ha hecho posible realzando por comparación dos formas del aburrimiento: el ser aburrido por... y el aburrirse en... De la última hemos dicho que es la *más profunda.* También ha resultado una forma transformada de los dos momentos estructurales: el ser dejados vacíos y el darnos largas.

Pues bien, con base en la interpretación que hemos dado ahora del aburrirse en..., entendemos también sobre todo la peculiaridad del pasatiempo respectivo que pertenece a este aburrimiento. Hemos dicho que en el aburrirse en..., el pasatiempo no tiene este carácter trabado e inquieto de la primera forma, sino que es idéntico a todo el participar en la invitación, y por consiguiente es peculiarmente inaparente. El pasatiempo se dirige en cuanto tal contra el aburrimiento. Pero este aburrimiento se extiende desde lo que aburre, que hemos caracterizado. Eso es el ahora detenido y que nos coloca y al mismo tiempo nos suelta. Este ahora detenido está durante la

invitación, es este mismo «mientras». Por consiguiente, lo que aburre en cuanto tal está propagado en esta peculiar inaprehensibilidad por todo el perdurar de la invitación. El pasatiempo se tiene que corresponder con ello. De hecho hace pasar el tiempo, el ahora detenido. Lo impulsa: no al ahora moroso para que vaya más rápido, sino al ahora detenido; lo hace pasar, a este tiempo detenido, al *durante* en el que estamos absorbidos en esta velada. El pasatiempo hace transcurrir lo que aburre. Porque lo que aburre es el durante, tiene que movilizarse toda la invitación en tanto que pasatiempo. Pero como aquí lo que aburre está propagado por toda la situación determinada, sin perjuicio de su inaprehensibilidad, oprime mucho más. Oprime justamente en y durante el inaparente ser mantenido apartado en el pasatiempo.

Si resumimos así la caracterización de la segunda forma del aburrimiento, entonces vemos que en el primer caso lo que aburre viene en cierto modo de fuera, somos aburridos por... Una situación *determinada* con *sus* circunstancias *nos instala* en el aburrimiento. Aquí, por el contrario, en el segundo caso, lo que aburre no viene de fuera: *se alza desde la propia existencia.* Eso significa que justamente porque el aburrimiento está propagado por toda la situación de este modo inadvertido, no puede estar sujeto a esta situación en cuanto tal. La segunda forma del aburrimiento está menos sujeta a la situación que la primera. Lo que nos rodea en la segunda situación, lo ente que nos tiene apresados, aunque nos entreguemos a ello y estemos totalmente metidos en ello, para el aburrimiento mismo y su alzarse es justo sólo lo colateral, sólo la ocasión a partir de la cual él se alza. El aburrimiento es aquí un aburrir*se*, aunque, efectivamente, en... En este segundo aburrimiento estamos *más* orientados *a nosotros mismos*, de algún modo somos reclamados a la propia gravedad de la existencia, aunque en ello nosotros, es más, precisamente porque en ello nosotros dejamos que nuestro propio sí mismo quede desconocido. Por el contrario, en la primera forma, aunque de algún modo estamos oprimidos en nosotros mismos —pues de otro modo no habría un aburrimiento como temple de ánimo—, sin embargo aquella primera forma es una inquieta agitación hacia fuera.

§ 28. El profundizarse de la segunda forma del aburrimiento frente a la primera

Con ello se ha indicado ya en qué sentido tenemos que considerar la segunda forma del aburrimiento como el aburrimiento más profundo en relación con el primero. Pero preguntamos por este profundizarse del aburri-

miento para obtener, a partir de la *dirección* del profundizarse, una acreditación y un indicio para la *profundidad original de toda la esencia del aburrimiento*. Para poner en claro esta dirección, ahora se trata de caracterizar expresamente resumiéndolo el *profundizarse de la segunda forma del aburrimiento* en relación con la primera.

Habiendo realzado provisionalmente por contraste las dos formas del aburrimiento, hemos apuntado de varias maneras a una diferencia que es ostensible ya a primera vista, a saber, a la *diversa relación respecto del tiempo*. En la segunda forma nos dejamos tiempo. Toda la situación está determinada por ello. En la primera forma, por el contrario, somos oprimidos por el tiempo que se demora, es decir, aquí precisamente no tenemos tiempo, no queremos perder innecesariamente el tiempo. De aquí resulta primeramente que, después de todo, esta primera situación es en el fondo la más seria. No queremos perder tiempo, es decir, nada del nuestro. La situación aburrida es provocada también porque nos esforzamos por y nos preocupamos de nuestro tiempo, y por tanto por y de nosotros mismos. Por el contrario, en la segunda forma desperdiciamos al cabo el tiempo, y dejamos abandonado nuestro sí mismo. La primera situación es por tanto la superior y la más seria con relación a la segunda, que no es seria sino lúdica. Por consiguiente, con la situación superior tiene que corresponderse el aburrimiento más profundo. Pues sólo donde hay altura hay profundidad, y al contrario. Es decir, no procede tomar sin más la segunda forma del aburrimiento como la más profunda, toda vez que la diferencia que hemos marcado ahora es una tal respecto de la relación temporal, y el tiempo mismo constituye de algún modo la esencia oculta del aburrimiento.

Sin embargo, ante esta dificultad que se impone por sí misma, hay que establecer primeramente que la diferencia que se ha destacado antes entre las dos formas de aburrimiento respecto de la fijación esencial de la segunda forma del aburrimiento en la existencia en cuanto tal ha resultado del aburrimiento y de su estructura. Frente a esta diferencia que reside en el propio asunto, no puede ser de un peso determinante que la situación de la primera forma, en tanto que situación, tal vez sea superior a la de la segunda forma. Ciertamente, en ambos casos el tipo de la situación no es casual para el carácter del aburrimiento. De este modo no resolvemos la pregunta y la decisión expresas: ¿qué sucede con las dos situaciones y su relación temporal? El no-tener-tiempo y el no-querer-tomarse-tiempo en la primera forma ¿remite a una situación más seria y superior frente al tener tiempo y gastar el tiempo en la segunda? La pregunta en relación con la primera forma es, pese a todo: ¿por qué no tenemos tiempo?, ¿en qué medida no queremos perder tiempo? Porque lo necesitamos y queremos em-

plearlo. ¿Para qué? Para nuestras ocupaciones cotidianas, de las que desde hace ya tiempo nos hemos vuelto esclavos. No tenemos tiempo porque nosotros mismos no podemos liberarnos del participar en todo lo que está sucediendo. Al cabo, este *no-tener-tiempo* es un *mayor perderse el sí mismo* que aquel desperdiciar el tiempo que se deja tiempo. Quizá en este tener tiempo resida un equilibrio, y por tanto una seguridad mucho mayor de la existencia, un estar-en-sí-mismo que, cuanto menos, *presiente* que lo esencial de la existencia no puede forzarse con ninguna actividad ni ninguna precipitación, lo cual ciertamente no excluye, sino que quizá precisamente condiciona, que precisamente en esta situación en la que nos dejamos tiempo, pese a todo, nos aburramos en... Este tener tiempo y no-tener-tiempo es esencialmente equívoco. El «no tener tiempo», que aparenta ser la seriedad más rigurosa, quizá sea el máximo perderse en la banalidad de la existencia.

Con ello se evidencia que el realce de las formas del aburrimiento por contraste mutuo no es algo tan sencillo, que aquí se abren perspectivas curiosamente entrelazadas que ahora no vamos a indagar más. Para nosotros sólo es claro que es imposible deducir sin más, a partir del no-tener-tiempo, una existencia más seria y profunda, ni a partir del dejar-se-tiempo, una existencia menos seria y superficial. Quedamos en que el profundizarse el aburrimiento sólo puede comprobarse a partir de la constitución respectiva del aburrimiento mismo.

Tratamos ahora de establecer provisionalmente en puntos concretos los momentos de la *diferencia de profundidad*: provisionalmente porque no estamos en absoluto seguros de si con lo que hemos visto hasta ahora hemos transparentado ya toda la esencia del aburrimiento.

De la consideración que hemos hecho hasta ahora, han resultado siete puntos para la caracterización comparativa de la diferencia de profundidad, con los que damos al mismo tiempo un resumen de la interpretación hecha hasta ahora. (En lo sucesivo, las dos formas del aburrimiento, el ser aburridos por... y el aburrirse en..., en la caracterización de los siete puntos se designan respectivamente como I y II.)

1) Con relación al momento estructural del *ser dejados vacíos*:

En I, que para un vacío ya dado meramente falte lo que lo llene,

en II, el formarse por vez primera el vacío.

2) Con relación al momento estructural del *darnos largas*:

En I, el ser retenidos por lo moroso de un tiempo del cual de alguna manera necesitamos,

en II, el no ser despedidos y estar colocados por el tiempo detenido en tanto que el sí mismo abandonado.

3) Con relación al *referirse* del aburrimiento *a la situación*:

En I, el estar sujetos y el estar fijados a la situación determinada, delimitada por circunstancias externas,

en II, el no estar fijados a lo determinado que está sucediendo en la situación.

Esta tercera diferencia general queda aclarada con más precisión con los dos puntos siguientes 4) y 5).

4) En I, el practicar el pasatiempo, que resulta ostensible en la propia persona que se aburre, en la búsqueda de una ocupación determinada con cualquier cosa,

en II, el inaparente estar desarrollándose el pasatiempo, que queda oculto para el sí mismo que se aburre, en todo el comportamiento durante la situación.

5) En I, la veleidosa *inquietud* del pasatiempo, un correr, que de algún modo resulta fácilmente confuso, contra el aburrimiento, y por tanto un *ser agitado en* el propio aburrimiento. (Pues precisamente la inquietud del pasatiempo hace que el aburrimiento mismo resulte en cierta manera más apremiante e inquieto.)

En II, el pasatiempo es más bien sólo un *eludir* el aburrimiento, y el aburrimiento mismo es más bien *un dejarse aburrir*.

6) La diferencia en cuanto a la *amplitud de vibración* del aburrimiento:

En I, el ser forzado a estar metido *entre* algo aburrido determinado, y por consiguiente un quedar fijamente adherido a ello,

en II, el estar propagado y pendiendo del aburrimiento *a lo largo* de toda la situación.

Y por último, recapitulando sobre los seis puntos anteriormente mencionados, todo otra vez en un resumen:

7) En I, la llegada y venida en cierto modo *externas* del aburrimiento *desde* la circunstancia determinada,

en II, el alzarse el aburrimiento *en* y *desde* la existencia, ocasionalmente de la situación respectiva.

Por consiguiente, en I, la agitación hacia afuera, hacia la azarosidad del aburrimiento,

en II, el ser introducidos en la gravedad propia del aburrimiento.

A partir de este resumen, las *designaciones* que hemos dado a las dos formas de aburrimiento: el ser aburridos por... y el aburrirse en..., ahora se han hecho claras y también se han evidenciado en su conveniencia y legitimidad.

Sin embargo, sería un *malentendido* si lo resumido en los siete puntos lo tomáramos sólo como resultado, en lugar de que todo eso nos lo acredite-

mos de modo vivo al recorrer los senderos diversos y entrelazados que la investigación hecha hasta ahora ha seguido intencionadamente. Pues, por decir también esto, caso de que ustedes no lo hayan advertido: no se trata de que ustedes se lleven a casa una definición del aburrimiento, sino de que aprendan a saber moverse en la profundidad de la existencia.

CAPÍTULO CUARTO

LA TERCERA FORMA DEL ABURRIMIENTO: EL ABURRIMIENTO PROFUNDO COMO EL «UNO SE ABURRE»

§ 29. Presupuestos para adentrarse en la esencia del aburrimiento y del tiempo: poner en cuestión la concepción del hombre como conciencia, el abrirse por sí misma la profundidad de la esencia del aburrimiento

Tras la interrupción, tratamos de reproducir en breve el contexto global de la reflexión. Queremos formarnos en un filosofar determinado que se mueve en preguntas esenciales, y eso para nosotros significa hoy: necesarias. Hemos definido el filosofar como un preguntar comprensivo desde el ser arrebatado esencial de la existencia. Pero tal ser arrebatado sólo es posible desde y en un temple de ánimo fundamental de la existencia. Este temple de ánimo mismo no puede ser uno cualquiera, sino que tiene que templar del todo nuestra existencia en el fondo de su esencia. Tal temple de ánimo fundamental no es constatable como algo a lo que recurramos como algo presente y sobre lo que meramente nos coloquemos como sobre algo fijo, sino que hay que despertarlo, despertarlo en el sentido de dejar que esté despierto. Este temple de ánimo sólo templa cuando no nos disponemos contra él, sino que le damos espacio y libertad. Le damos libertad cuando lo esperamos en el sentido correcto, dejando en cierto modo que este tem-

ple de ánimo venga y se nos aproxime, tal como todo auténtico esperar, por ejemplo como relación humana entre uno y el otro, no es algo alejado, sino una posibilidad en la que uno puede estar más cerca del otro que le espera que si estuviera inmediatamente en su cercanía. En el sentido de este esperar tiene que aproximarse un temple de ánimo fundamental de nuestra existencia. Por eso siempre podemos salir al encuentro de tal temple de ánimo fundamental de nuestra existencia sólo en una pregunta, en una actitud inquiriente. Por eso hemos preguntado si, por ejemplo, el hombre se ha vuelto hoy aburrido para sí mismo, y si un *aburrimiento profundo* es un temple de ánimo fundamental de la existencia actual. Para poder mantenernos transparentemente en esta pregunta, y poder esperar en ella al temple de ánimo fundamental que no necesita primero ser engendrado, tenemos que tener el horizonte correspondiente para este estar abiertos, es decir, la esencia del aburrimiento tiene que estar para nosotros en una claridad.

Con este fin hemos tratado de llegar a conocer la esencia del aburrimiento mediante una interpretación de dos formas suyas que, en sí mismas, tienen a su vez la relación del hacerse profundo y del ser profundo. En relación con ello, hemos establecido finalmente las diferencias entre estas dos formas del aburrimiento, y nos las hemos hecho aprehensibles en siete puntos. En un primer y un segundo punto hemos caracterizado los momentos estructurales del aburrimiento: el ser dejados vacíos y el darnos largas. En un tercer punto, hemos determinado la referencia respectiva del aburrimiento a la situación. En un cuarto y un quinto puntos, hemos caracterizado la relación y el tipo del pasatiempo que pertenece en cada caso al aburrimiento. En el sexto punto, hemos tratado de fijar la diferencia de la amplitud de vibración en las dos formas del aburrimiento. Finalmente, hemos fijado la procedencia y la respectiva cercanía del aburrimiento respecto del fondo de la existencia. En este último sentido decisivo, que lo resume todo, ha resultado que la *primera* forma del ser aburridos por algo nos llega en cierta manera desde fuera, mientras que la *segunda* apunta a que el aburrimiento se alza desde la existencia misma.

Habiendo destacado la diferencia de profundidad, hemos dado a conocer también ya la *dirección del hacerse profundo*, pero también sólo eso. La profundidad de la propia esencia aún no la hemos alcanzado específicamente.

¿Hemos de quedarnos en esta mera *acreditación* de la profundidad de la esencia? Dicho con otras palabras, ¿podemos ahora deducir sólo indirectamente y seguir concluyendo qué aspecto puede ofrecer la *oculta profundidad del aburrimiento*? Evidentemente tenemos ciertas posibilidades para

ello. Pues vemos que el aburrimiento, cuanto más profundo se hace, tanto más plenamente está enraizado en el tiempo, en el tiempo que nosotros mismos somos. Por consiguiente, tenemos que poder construirnos en cierta manera el aburrimiento profundo a partir de la esencia del tiempo captada más profundamente. Ésta es una tarea clara y realizable, bajo el presupuesto de que entendamos el tiempo mismo en su profundidad esencial. Pero de eso no sabemos justamente nada. Al fin y al cabo, queremos, al contrario —como ya se ha enfatizado repetidamente—, *avanzar hacia la esencia del tiempo mediante la interpretación de la esencia del aburrimiento.* No lo queremos sólo a causa de algún tipo de obstinación, sino porque la esencia del tiempo *no puede iluminarse en absoluto por otra vía*, es decir, no de modo que simplemente especulemos sobre el tiempo y pergeñemos otro concepto de tiempo. Ciertamente, con ello no se dice que la interpretación del aburrimiento sea el *único* camino para la comprensión de la temporalidad original. Pero sí que es *un* camino como tiene que ser, es decir, *uno tal* que no toma el tiempo como un hallazgo en nuestra conciencia o como una forma del sujeto, sino un camino en el que, ya *antes de* haberlo emprendido y transitado, se ha comprendido que justamente la *esencia* de la conciencia y la *esencia* de la subjetividad tienen que ponerse *previamente* en cuestión para eliminar el obstáculo principal que cierra el acceso al tiempo original. Es decir, hay que advertir que la concepción del hombre como conciencia, como sujeto, como persona, como ser racional, y el *concepto* de todo ello: de conciencia, de sujeto, de yo, de persona, tienen que ser cuestionados, *no* sólo el *acceso* a la conciencia en el sentido cartesiano del *método* de la comprensión de la conciencia, sino el *planteamiento* del hombre como conciencia en general o como plexo de vivencias, o similares: todo eso tiene que cuestionarse si es que ha de quedar libre el camino para avanzar hacia la esencia del aburrimiento, o, a una con ello, del tiempo.

Si escogemos el camino a través del aburrimiento, entonces tiene que ser un camino a la profundidad del aburrimiento mismo. No sirve de nada que calculemos indirectamente esta profundidad a modo de conclusión. Pero esta *profundidad cerrada* del aburrimiento ¿podemos arrebatársela al ocultamiento? Si tal cosa ha de poder suceder, entonces sólo de modo que *esta profundidad de la esencia del aburrimiento se abra por sí misma.* Eso a su vez sólo es posible de modo que el aburrimiento profundo *aburra en cuanto tal*, que este aburrimiento profundo nos temple del todo como temple de ánimo, y que de este modo nos ponga en condiciones de medirlo a él mismo en su profundidad.

§ 30. *El ya no estar permitido el pasatiempo como comprensión del aburrimiento profundo en su supremacía. El estar obligados a escuchar lo que el aburrimiento profundo da a entender*

¿Conocemos este aburrimiento profundo? A lo mejor lo conocemos. Pero de lo anterior sabemos ahora que cuanto más profundo es el aburrimiento, tanto más silencioso, privado, tranquilo, inaparente y amplio es. De modo correspondiente, el pasatiempo que le pertenece en cuanto tal es tanto más incognoscible. Es más, a lo mejor para este aburrimiento profundo no hay ningún pasatiempo. A lo mejor esta falta de pasatiempo es para él una distinción.

Las formas del aburrimiento que hemos comentado hasta ahora nos las hemos caracterizado ya con las designaciones: ser aburridos por algo en una situación determinada, aburrirnos en algo ocasionalmente de una determinada situación. ¿Y el aburrimiento profundo? ¿Cómo hemos de designarlo? Queremos intentarlo y decir: el aburrimiento profundo aburre cuando decimos, o mejor, cuando, callando, sabemos que *es ist einem langweilig*, «uno se aburre»[1].

Es ist einem langweilig, «uno se aburre». ¿Qué «*es*»? Aquel «*es*» al que nos referimos cuando decimos: *es blitzt, es donnert, es regnet*, «hay relámpagos, truena, llueve». «*Es*» es el título para lo indeterminado y desconocido. Pero después de todo lo conocemos, y lo conocemos como perteneciente a la forma más profunda del aburrimiento: *lo que aburre. Es*: el propio sí mismo abandonado que cada uno es por sí mismo y con esta respectiva historia determinada, en este determinado estado y edad, con este nombre y oficio y destino, el sí mismo, el propio y querido yo, del que decimos que *yo me* aburro, tú te aburres, nosotros nos aburrimos. Pero ahora ya no hablamos de este aburrir*se* en..., sino que decimos: *es ist einem langweilig. Es*, uno, no yo en cuanto yo, no tú en cuanto tú, no nosotros en cuanto nosotros, sino *uno*. Nombre, estado, oficio, función, edad y destino, como lo mío y lo tuyo, nos sobran. Dicho más claramente: precisamente este «*es ist einem langweilig*» hace que todo eso sobre. ¿Qué queda? ¿Un yo universal en general? En absoluto. Pues al fin y al cabo este «*es ist einem langweilig*», este aburrimiento, no realiza una *abstracción* y una generalización en las que se piense un concepto general

[1] En alemán, «me aburro», «uno se aburre», se expresa con una forma impersonal: *es ist mir langweilig, es ist einem langweilig*, literalmente «eso me es aburrido», «eso le es aburrido a uno». Como en el fragmento siguiente se va a jugar con la forma también impersonal de expresiones tales como «*es blitzt, es donnert, es regnet*», «hay relámpagos, truena, llueve», hemos optado por reproducir la expresión alemana. *(N. del T.)*

del «yo universal», sino que *es langweilt*, «esto es aburrido». Pues bien, esto es lo decisivo, que en ello pasamos a ser un nadie indiferente. La pregunta es: ¿qué sucede allí, qué sucede en este *es ist einem langweiligt*, «uno se aburre»?

Si en correspondencia con nuestro anterior proceder buscamos sin embargo un ejemplo, entonces se evidencia que no puede hallarse ninguno. No porque este aburrimiento no se produzca, sino porque cuando se produce, no se refiere a una situación determinada ni a una disposición determinada y similares, como en la primera y la segunda formas del aburrimiento. *Es ist einem langweilig*, «uno se aburre»: esto puede suceder inesperadamente, y precisamente cuando no se lo espera en absoluto. Ciertamente, también puede haber situaciones en las que irrumpa este temple de ánimo fundamental, situaciones que son muy diversas según la experiencia personal, la ocasión, el destino. Por nombrar una ocasión posible, pero no obligatoria, en la que tal vez uno u otro se haya encontrado ya sin haber estado expresamente preparado o cerrado por sí mismo a la aparición de este aburrimiento: «*es ist einem langweilig*», cuando va por las calles de una gran ciudad un domingo por la tarde.

Evidentemente, si seguimos nuestro *principio metódico*, este aburrimiento profundo tiene que cuajar a su vez desde el *pasatiempo*, en tanto que aquello *contra lo cual* éste puede volverse. Sólo que ya en la forma más profunda del aburrimiento, en el aburrirse en, hemos encontrado una relación entre pasatiempo y aburrimiento en la que aquél, el pasatiempo, está limitado a un eludir a..., y en la que se encomienda el proceder contra... Por consiguiente, en la segunda forma el aburrimiento es aquello que eludimos. Pero ahora, en este «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre», ni siquiera se llega a este eludir el aburrimiento. Para este aburrimiento *falta* el pasatiempo. ¿Pero en qué sentido falta? ¿Qué significa aquí este faltar? ¿En el sentido de que simplemente no se activa, de que en cierta manera lo olvidamos, de que no pensamos en ponerlo en juego contra el aburrimiento que aparece? Nada de eso. Cuando aquí, con relación a este aburrimiento, no aparece ningún pasatiempo, eso tiene que guardar relación con el carácter de *este* aburrimiento. La falta de pasatiempo tiene que estar codeterminada desde el propio aburrimiento. Falta el pasatiempo, y sin embargo pensamos mucho en él, pero de modo que ya hemos comprendido que todo pasatiempo es impotente frente a este aburrimiento, frente a este «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre». Eso lo comprendemos desde el aburrimiento. En este «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre», se encierra que este aburrimiento nos quiere decir algo, y concretamente nada arbitrario ni azaroso. Este temple de ánimo que expresamos en el «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre», ha *modificado* ya la *existencia* de modo que, en este estar modificada, hemos comprendido ya que no

sólo sería inútil pretender arremeter contra este temple de ánimo con algún pasatiempo, sino que casi vendría a ser una osadía el cerrarnos frente a aquello que este temple de ánimo nos quiere decir. El pasatiempo correspondiente a este aburrimiento no simplemente falta, sino que *no es autorizado en absoluto* por nosotros con relación a este aburrimiento en el que ya estamos templados. Este no estar autorizado en absoluto el pasatiempo viene exigido por el propio aburrimiento determinado. De este modo, aquí, y precisamente aquí, se evidencia el modo como el pasatiempo *responde* al aburrimiento, al carácter del propio aburrimiento. No autorizar el pasatiempo significa ceder la supremacía a este aburrimiento. Ello supone comprender ya este aburrimiento en su *supremacía*. Pero esta comprensión del aburrimiento no se le añade desde fuera, como si —antes de dejar aparte el pasatiempo— lo estuviéramos observando psicológicamente, sino que el «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre», este «*es ist einem so*», «uno se siente así», justamente tiene en sí mismo *el* carácter de que *revela qué sucede con nosotros*. Este temple de ánimo nos pone a nosotros mismos en la posibilidad de una *comprensión excepcional*. El templar y el estar templado tienen en sí el carácter de un hacer manifiesto. Pero con eso no se ha agotado la esencia del temple de ánimo. La mayoría de las veces no somos capaces de prestar oído a este aburrimiento, y concretamente porque, aunque lo conocemos como aburrimiento, la mayoría de las veces lo identificamos de alguna forma con el usual aburrimiento superficial. Dicho más exactamente, en este temple de ánimo uno se siente de modo que sabemos que, en y mediante este estar templado, a uno se le ha de «decir» algo.

Mientras que en el primer caso del aburrimiento el esfuerzo se dirige a acallar el aburrimiento con el pasatiempo para que *no haga falta escucharlo*, mientras que en el segundo caso lo distintivo es un *no querer escuchar*, ahora tenemos el *estar forzados a un escuchar*, un estar forzados en el sentido de la coerción que todo lo *auténtico* tiene en la existencia, y que por consiguiente guarda relación con la *libertad más íntima*. El «*es ist einem langweilig*», el «uno se aburre», nos ha instalado ya en un ámbito de poder sobre el que ya no tiene poder la persona individual, el sujeto individual público.

§ 31. Interpretación concreta del aburrimiento profundo al hilo conductor del dejarnos vacíos y del darnos largas

De este modo, también aquí, en que —viéndolo a grandes rasgos— de hecho el pasatiempo falta por completo, se vuelve posible desde él ya una mirada a la esencia de esta forma del aburrimiento. Pero esto hay que to-

marlo ahora sólo como preparación para la interpretación concreta de esta tercera forma del aburrimiento al hilo conductor de los dos momentos estructurales y de su unidad: el *ser dejados vacíos* y el *darnos largas*. De la interpretación de la primera y la segunda formas del aburrimiento sabemos que estos momentos estructurales están respectivamente modificados, que no son criterios rígidos, que no son un armazón fijo que pongamos a la base de toda forma del aburrimiento, sino que sólo son indicaciones para mirar en cada caso la esencia propia y determinarla desde ella misma, con el peligro de que, ahora, la forma del ser dejados vacíos y del darnos largas se haya vuelto a transformar en este tercer caso.

a) Ser dejados vacíos como estar abandonada la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto

En este «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre», no buscamos llenar un vacío determinado existente y surgido a causa de una situación determinada por medio de un ente determinado que, en una situación determinada, es justamente accesible. No nos esforzamos por llenar un vacío determinado que surge para nosotros a partir de circunstancias determinadas, como por ejemplo a partir de este haber llegado demasiado pronto a la estación. Aquí el vacío no es un faltar tal colmamiento determinado. Pero en la misma medida tampoco es aquí un formarse aquel vacío en el sentido del dejar detenido el propio y auténtico sí mismo, de un abandonarlo que, al fin y al cabo, va unido al entregarse, es más, que es en sí mismo un entregarse a lo que en ese momento se está ofreciendo. En este «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre», no se halla ningún entregarse tal a lo ente determinado de una situación determinada, y sin embargo en este «*es ist einem langweilig*», el *vacío* y el *ser dejados vacíos* son del todo inequívocos y simples. ¿Pero *qué vacío*, en que no buscamos expresamente ningún colmamiento determinado, y en que tampoco abandonamos a nuestro propio sí mismo en este ser dejados vacíos? ¿Qué vacío, en que ni somos aburridos por entes determinados, ni nos aburrimos en tanto que esta persona respectivamente determinada? Un vacío justamente allí donde nosotros, en tanto que respectivamente éstos, no queremos nada de lo ente determinado de la situación azarosa en tanto que justamente tal ente. Pero que precisamente allí no queramos nada, eso se debe ya al aburrimiento. Pues con este «*es ist einem langweilig*», no sólo estamos *depuestos de la personalidad cotidiana*, no sólo nos resulta ésta de algún modo ajena y extraña, sino que, a una con ello, también somos *elevados* por encima de la respectiva situación determinada

y de lo *ente respectivo* que allí nos rodea. Toda la situación, y nosotros mismos en tanto que este sujeto individual, somos en ello indiferentes[2], es más, este aburrimiento hace precisamente que no sólo no se llega a que tal cosa valga para nosotros como algo especial, sino que más bien hace que *todo valga igual de mucho e igual de poco.* ¿Qué todo y cuánto de igual? Este aburrimiento *nos retira precisamente* para que en esta situación determinada no busquemos primero este y aquel entes y para nosotros, sino que nos retira adonde todo nos parece equivalente a todo.

Pero esto no sucede de modo que primero recorramos las cosas particulares y a nosotros mismos y luego valoremos si aún valen algo para nosotros. Esto es absolutamente imposible. Esto es en sí mismo ya imposible de realizar, al margen de que tampoco acierta de hecho con la realidad. Esta *equivalencia de las cosas y de nosotros mismos con ellas* no es el resultado de una suma de valoraciones, sino que de golpe todo se vuelve indiferente, todo a una se arrima en una indiferencia. Esta indiferencia no sólo va pasando de una cosa a otra como un fuego para consumirla, sino que de una vez todo queda abarcado y prendido por esta indiferencia. Lo ente, como decimos, se ha hecho indiferente *en su conjunto,* sin excluirnos a nosotros mismos como estas personas. En calidad de sujetos y similares, ya no estamos exceptuados de esto ente frente a él, sino que nos encontramos en medio de lo ente en su conjunto, es decir, en el conjunto de esta indiferencia. Pero lo ente en su conjunto no desaparece, sino que *precisamente se muestra como tal* en su indiferencia. Según esto, el *vacío* consiste aquí en la *indiferencia* que abarca lo ente *en su conjunto.*

Antes de preguntar cómo hemos de captar con más precisión este vacío y, en correspondencia con ello, cómo hay que determinar el ser dejados vacíos, resumamos la interpretación hecha hasta ahora del aburrimiento profundo. Consideramos un *tercer* aburrimiento que ha de darnos a conocer la profundidad de su esencia, y concretamente no por la vía que tiene que ser fundamentalmente posible, por la vía de una construcción del aburrimiento a partir del tiempo, sino del mismo modo que las formas anteriores. Desde fuera esto se aprecia como una yuxtaposición arbitraria de tratamientos recopilados del aburrimiento en general. Y sin embargo, ya nos ha resultado un cierto índice para una conexión de estas formas: su profundizarse. Pues bien, prosiguiendo en cierto modo en la misma dirección, tratamos de observar una tercera forma, que nos fijamos con la designación: «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre». *Es* —«eso»—, *einem*

[2] *gleichgültig,* «indiferente», significa literalmente «equivalente». Aquí lo traducimos de un modo o de otro según el contexto. *(N. del T.)*

—«uno»—: con ello ya se expresa que aquí no existe algo aburrido determinado, pero tampoco nosotros mismos entramos en cuestión en una conducta determinada tal como la conocemos en la vida cotidiana, sino que precisamente lo individual conocido que hay en nosotros sobra, que es llevado a este sobrar por el propio aburrimiento. Con ello queda ya dicho que en este aburrimiento no realizamos una abstracción con base en la cual nos generalicemos, pasando de un yo individual determinado a un yo universal en general. El aburrimiento en la forma de *«es ist einem langweilig»* se nos aproxima ya si atendemos a que le falta el pasatiempo. Este faltar no es un mero no producirse el pasatiempo, un mero olvidarlo, sino que parte del propio aburrimiento en tanto que no le autorizamos en absoluto un pasatiempo. Eso significa que nos entregamos a este aburrimiento como a algo que obtiene en nosotros una supremacía y que nosotros comprendemos en cierta manera en esta supremacía, sin poder explicarlo en el aburrimiento o sin siquiera querer explicarlo. De modo correspondiente, no respondemos a este aburrimiento con un pasatiempo que pretenda hacerlo pasar, ni en realidad lo eludimos, sino que experimentamos un peculiar ser forzados a él, un ser forzados a escuchar lo que tiene que decirnos, un ser forzados a la peculiar verdad, apertura, que reside en este temple de ánimo como en general en todos. Pero desde este ordenamiento de pasatiempo y aburrimiento, por muy importante que en cada caso pueda ser, no nos adentramos sin embargo en la esencia interior de la tercera forma. Eso sólo resulta mediante una consideración de los momentos estructurales del ser dejados vacíos y del darnos largas. Ciertamente, en el arranque de la investigación estos momentos tienen que tomarse sin ninguna vinculatoriedad, con el riesgo de que se modifiquen. El ser dejados vacíos no es aquí más que el no producirse un determinado ser llenado por alguna ocupación con algo: tal cosa no se busca en absoluto. Tampoco es el dejar detenido al propio sí mismo, frente al cual nos entregamos a algo en lo que estamos absorbidos. Y no obstante, todo ente, no sólo éste y aquél, está en una peculiar indiferencia, todo ente, no en una sucesión, sino todo de golpe.

¿Pero todavía podemos hablar de un *ser dejados vacíos* si, después de todo, nosotros mismos pertenecemos a esto que se ha vuelto indiferente? Si nosotros mismos pertenecemos también a esto que se ha vuelto indiferente, entonces, después de todo, es precisamente indiferente si somos llenados o si se nos deja vacíos. Después de todo, ser dejados vacíos siempre es posible sólo cuando se da una exigencia de colmamiento, la necesidad de lo que llena, y cuando eso no es indiferencia del vacío. Pero si lo ente en su conjunto está en la indiferencia, entonces justamente *todo*, también este ser dejados vacíos, es indiferente, es decir, imposible. Cierto, y justamente por

eso decimos también: «es ist *einem* langweilig», «*uno* se aburre», no yo en tanto que yo, pero pese a todo uno, y uno en tanto que este determinado ser-ahí. Pero esta determinación de la existencia no guarda relación con la yoidad que conocemos así. La indiferencia de lo ente en su conjunto se revela para el ser-ahí, pero para él en cuanto tal. Eso significa que con este aburrimiento la existencia se encuentra colocada justamente ante lo ente en su conjunto, en la medida en que, en este aburrimiento, lo ente que nos rodea no ofrece ninguna posibilidad de hacer ni ninguna posibilidad de omitir. En cuanto a estas posibilidades, se deniega en su conjunto. Se deniega así a una existencia que, en cuanto tal, en medio de esto ente en su conjunto se comporta respecto de ello —respecto de ello, respecto de lo ente en su conjunto que ahora se deniega—; que se tiene que comportar, si es que ha de ser en tanto que aquello que es. La existencia se halla entregada de este modo a lo ente que se deniega en su conjunto.

El *ser dejados vacíos* en esta *tercera forma* del aburrimiento es el *estar entregada la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto*. En este «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre», nosotros, en tanto que existencia, nos encontramos de algún modo totalmente abandonados: no sólo no ocupados con este o aquel ente, no sólo detenidos por nosotros mismos en este o aquel aspecto, sino en su conjunto. La existencia ya sólo cuelga en medio de lo ente que se deniega en su conjunto. El vacío no es un agujero en medio de algo llenado, sino que atañe a todo lo ente, y sin embargo *no* es la *nada*.

b) Darnos largas como ser forzados al posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal. La unidad estructural del ser dejados vacíos y del darnos largas como unidad de la amplitud de lo ente que se deniega en su conjunto y del vértice único de lo que posibilita la existencia

Y sin embargo, este «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre», por muy hondamente que pueda alzarse, no tiene el carácter de la desesperación. Al fin y al cabo, este ser dejados vacíos en tanto que estar entregados a lo ente que se deniega en su conjunto no es lo único que domina la existencia, no es lo único que constituye el aburrimiento, sino que en sí mismo está *coordinado con* otra cosa, como sabemos formalmente, con un *darnos largas*, sólo con el cual constituye el aburrimiento. Este aburrimiento profundo nunca conduce a la desesperación sin una transformación esencial de él mismo, en la que salta a otro temple de ánimo.

Pues bien, se trata de ver esta coordinación del ser dejados vacíos en el aburrimiento con el otro momento estructural. Pero a su vez esta coordi-

nación no podemos presuponerla simplemente en función de lo anterior, sino que se trata de ver esta coordinación del ser dejados vacíos y del darnos largas desde la esencia de este aburrimiento mismo y como nueva. Por eso tenemos que preguntar —igual que si no supiéramos nada del segundo momento estructural—: ¿en qué medida el ser dejados vacíos específico de esta tercera forma del aburrimiento está en sí mismo coordinado con otra cosa? El aburrimiento y su dejarnos vacíos consiste aquí en el estar entregados a lo ente que se deniega en su conjunto. ¿Qué implica que lo ente en su conjunto deniegue las posibilidades del modo de obrar para un ser-ahí en medio de él? Todo denegar, todo «*decir* no» es en sí un *decir*, esto es, un hacer manifiesto[3]. En este denegarse, ¿qué dice lo ente que se deniega en su conjunto? ¿Acerca de qué dice un denegarse? Acerca de aquello que de algún modo le podría y le debería ser concedido a la existencia. ¿Y qué es eso? Justamente las *posibilidades* de su modo de obrar. De estas posibilidades de la existencia dice el denegar. El denegar no habla sobre ellas, no abre una discusión sobre ellas, sino que, desistiendo, *las indica* y las da a conocer en tanto que desiste de ellas. Por consiguiente, mediante este denegarse de lo ente en su conjunto, las posibilidades de la existencia, de su modo de obrar, sólo se indican indeterminadamente, sólo se las dice así en general de modo concomitante. Con ello, después de todo, se corresponde aquello indeterminado que nos mueve cuando sabemos: «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre». Lo ente en su conjunto se ha vuelto indiferente. Pero no sólo eso: a una con ello se muestra aún algo más, sucede el despuntar las posibilidades que la existencia podría tener pero que justamente en este «*es ist einem langweilig*» yacen dormidas, y que en tanto que yacen dormidas nos dejan abandonados. Vemos en todo caso que en el denegar se encierra una remitencia a otra cosa. Esta remitencia es el *anunciar las posibilidades que yacen dormidas*. Si el vacío de esta tercera forma del aburrimiento consiste en este denegarse de lo ente en su conjunto, y de modo correspondiente el ser dejados vacíos en el estar entregados a ello, entonces el ser dejados vacíos, en función de la remitencia que reside en el denegar, tiene no obstante en sí mismo una referencia estructurada a otra cosa. Según todo lo dicho, suponemos en ello que este *decir* que reside en el propio denegar, este *indicar las posibilidades que yacen dormidas*, es al cabo el *darnos largas* que forma parte de este ser dejados vacíos.

Pero ¿qué tiene que ver el *anunciar*, que reside en el denegarse, las posibilidades de la existencia que yacen dormidas con el darnos largas? Pero sobre todo recordamos que en la interpretación de *las dos* formas del abu-

[3] *versagen*, «denegar», «decir no»; *sagen*, «decir». *(N. del T.)*

rrimiento que explicamos antes, en el momento estructural del darnos largas encontrábamos cada vez una específica *referencia al tiempo*. No sólo eso, sino que justamente el momento del darnos largas abría en cada caso la mirada para la esencia temporal del aburrimiento. En la primera forma, era el ser detenidos por el curso moroso del tiempo; en la segunda, el estar colocados por el tiempo detenido. ¿Pero ahora, en la tercera forma? Si ya el anunciar las posibilidades denegadas tiene que ver con el darnos largas específico de esta tercera forma, aquí no puede hallarse nada del tiempo. ¿Cómo es que esta tercera forma del aburrimiento no tiene en sí misma nada de una referencia expresa al tiempo, ni un demorarse del tiempo ni el pasar un determinado tiempo que nos dejamos? Más bien, casi se está tentado de decir que en este «*es ist einem langweilig*» uno se siente sin tiempo, uno se siente extraído del flujo del tiempo.

Así parece de hecho, y sería equivocado difuminar de algún modo este aspecto de la lejanía temporal en este aburrimiento, y malinterpretarlo precipitadamente en aras de una teoría. Pero tenemos que recordar realmente lo anterior, y sólo desde ahí tiene que repercutir el significado de las explicaciones dadas hasta ahora.

Recordamos que, siempre que intentábamos penetrar en la estructura temporal del aburrimiento, tuvimos que experimentar que, con la concepción vulgar del tiempo como un fluir de los puntos temporales, no lográbamos avanzar. Pero al mismo tiempo resultó que cuanto más nos acercamos a la esencia del aburrimiento, tanto más importuna su enraizamiento en el tiempo, lo que hubo de reforzarnos en el convencimiento de que el aburrimiento sólo puede comprenderse desde la temporalidad original. Ahora bien, cuando tratamos de prepararnos para la profundidad esencial del aburrimiento, no se muestra absolutamente nada del tiempo, como si estuviéramos cegados por la proximidad de la esencia del aburrimiento. Así es de hecho, y no sólo aquí en este temple de ánimo determinado del aburrimiento. En toda interpretación de lo esencial en cualquier ámbito y campo de la existencia llega el punto en el que todos los conocimientos, y en particular todo saber literario, ya no sirve de nada. Por mucho empeño que pongamos en ir recogiendo todo lo que otros ya han dicho antes, de nada sirve si no aportamos la fuerza de la sencillez de la mirada esencial, precisamente allí donde parece que ya no haya nada más que ver ni que captar. Así sucede ahora. Por un lado, una cierta mirada al carácter del aburrimiento profundo y en ello nada de tiempo ni de estructura temporal suya. Por otro lado, el saber de la esencia temporal del aburrimiento como tal, y con ello, justamente, esperar que nos salga al encuentro masivamente el carácter temporal justamente de este aburrimiento profundo.

En estas circunstancias sólo nos resta una cosa: sin reparar en la esencia temporal, que en principio todavía está oculta, también y especialmente de esta tercera forma del aburrimiento, proseguir en sí misma la interpretación planteada, en lugar de renunciar a ella y violentar la estructura temporal para hacerla corresponder externamente con las formas del aburrimiento que se han comentado antes.

El ser dejados vacíos en esta tercera forma lo hemos captado como el estar entregados a lo ente que se deniega en su conjunto. Este denegarse es —no por casualidad, sino en correspondencia con su esencia como denegarse— en sí mismo un anunciar las posibilidades que yacen dormidas de la existencia que se halla en tal estar entregado en medio de lo ente. En tal anunciar las posibilidades denegadas se encierra algo así como la indicación de otra cosa, de las posibilidades en cuanto tales, de las posibilidades que yacen dormidas *en tanto que* posibilidades de la existencia. De este modo, junto con el denegarse va este indicar anunciando. Esto hay que determinarlo ahora con más precisión. Pues sólo así sacaremos a la luz el darnos largas específico de la tercera forma, y en concreto en su relación con el dejarnos vacíos. Pues bien, si este indicar anunciando las posibilidades de la existencia va unido al denegar, entonces el carácter específico del anunciar, y por tanto del darnos largas que estamos buscando, estará codeterminado por el carácter específico del denegarse lo ente en su conjunto. ¿En qué consiste lo peculiar de este denegarse?

Es ist einem langweilig, «uno se aburre». No es *este* o *aquel* ente por lo que somos aburridos. No somos nosotros quienes, ocasionalmente, *se* aburren de esta determinada situación, sino: *es* ist *einem* langweilig. No es este o aquel ente en la proximidad aprehensible de esta situación determinada lo que se nos deniega, sino que todo ente que en la situación nos está rodeando se retira a una indiferencia. Pero no sólo todo ente de la situación respectiva en la que casualmente estamos, ahí donde este «*es ist einem langweilig*» se alza, sino que el «*es ist einem langweilig*» precisamente rompe la situación y nos coloca en *toda la amplitud* de aquello que en cada caso es manifiesto *en su conjunto* a la existencia respectiva en cuanto tal, de aquello que en cada caso ha sido y en cada caso podría ser manifiesto. Esto ente en su conjunto se deniega, y eso a su vez no sólo en atención a algo determinado, en consideración a algo determinado, con la intención de algo determinado que tal vez quisiéramos emprender con lo ente, sino esto ente en su conjunto, en la nombrada *amplitud* y en toda *atención*, en toda *intención* y para toda *consideración*. De este modo, en su conjunto, se vuelve indiferente lo ente.

¿Para quién, pues? No para mí en tanto que yo, no para mí con estas intenciones determinadas, etc. ¿Entonces, al yo sin nombre y sin destinación? No, sino al sí mismo, cuyo nombre, estado y similares se han vuelto irrelevantes, que han sido metidos también ellos mismos en la indiferencia. Pero el sí mismo de la existencia, que en todo eso se vuelve irrelevante, no pierde con ello su determinación, sino al contrario, este empobrecimiento peculiar que con este «*es ist einem langweilig*» se opera con relación a nuestra persona *trae* al *sí mismo* por vez primera en toda su desnudez, *a él mismo* en tanto que el sí mismo que *es ahí* y que ha asumido su ser-ahí. ¿Para qué? *Para serlo.* No a mí en tanto que yo, sino a la existencia en mí se deniega lo ente en su conjunto cuando yo sé: «*es ist einem langweilig*».

La existencia en cuanto tal, es decir, aquello que forma parte de su poder-ser en cuanto tal, lo que concierne a la posibilidad de la existencia en cuanto tal, es afectado por lo ente que se deniega en su conjunto. Pero por cuanto respecta a una posibilidad en cuanto tal, eso es *lo que la posibilita*, lo que le confiere a ella misma, en tanto que esto posible, la *posibilidad.* Esto extremo y primero que posibilita todas las posibilidades de la existencia en tanto que posibilidades, esto que porta el poder ser de la existencia, sus posibilidades, es afectado por lo ente que se deniega en su conjunto. Pero eso significa que lo ente que se deniega en su conjunto no anuncia posibilidades arbitrarias de mí mismo, no refiere sobre ello, sino que este anunciar en el denegar es un *llamar*, lo propiamente posibilitador de la existencia en mí. Este llamar las posibilidades en cuanto tales, que va unido con el denegarse, no es un indeterminado indicar posibilidades arbitrarias y cambiantes de la existencia, sino un indicar absolutamente inequívoco *lo* posibilitador, que porta y conduce todas las posibilidades esenciales de la existencia, para lo que, pese a todo, según parece no tenemos ningún contenido, de modo que no podemos decir lo que es, como cuando apuntamos a cosas presentes y las determinamos como esto y aquello. Esta curiosa falta de contenido de aquello que propiamente posibilita la existencia no ha de estorbarnos, o lo inquietante de esta falta de contenido que forma parte de este «*es ist einem langweilig*» no podemos eliminarlo, si es que estamos en general en condiciones de hacer que este temple de ánimo: «*es ist einem langweilig*», vibre hasta el final en nosotros en toda su amplitud de vibración. Apuntar anunciando a lo que propiamente posibilita la existencia en su posibilidad es un *forzar al vértice único de esto posibilitador original. Es ist einem langweilig.* Con toda la amplitud de lo ente que se deniega en su conjunto, en cuyo centro nos encontramos, se corresponde el agudizamiento único del darnos largas

en aquello que posibilita originalmente la existencia en medio de lo ente que de este modo es manifiesto en su conjunto. *Es ist einem langweilig.* De este ser abandonados por lo ente que se deniega en su conjunto forma parte al mismo tiempo el ser forzados a este vértice extremo del auténtico posibilitamiento de la existencia en cuanto tal. Con ello hemos determinado el *darnos largas específico de la tercera forma: ser forzados al posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal.*

Ambos, esta completa *amplitud* de lo ente que se deniega en su conjunto, y el *vértice* único de aquello que posibilita la existencia en cuanto tal, ambos sobre todo en su unidad propia, se hacen manifiestos como aquello que está operando en la existencia cuando ésta tiene que decirse: «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre». Ampliándose hasta el límite abarcante de lo ente en su conjunto en el modo del agudizarse la existencia en lo único original del posibilitamiento de sí misma, eso es el aburrirse, el aburrimiento al que nos referimos cuando decimos: *es ist einem langweilig.* Este *dejar vacío que tiende a la amplitud,* a una con el *dar largas que agudiza,* es el modo original de templar del temple de ánimo que llamamos aburrimiento.

§ 32. El carácter temporal del aburrimiento profundo

Ahora están elaborados los dos momentos estructurales de la tercera forma del aburrimiento, y se han hecho visibles en su unidad estructural. Eso pudo realizarse sin referirse al tiempo. Ni el tiempo moroso ni el tiempo detenido que nos dejamos en el aburrirnos desempeñan aquí ningún papel. Es del todo evidente que, en este «*es ist einem langweilig*», sobre todo el reloj no entra en juego. El mirar al reloj pierde aquí todo sentido. Pero tampoco el tomarse tiempo o el no tener tiempo tienen aquí significación. Y sin embargo, por muy lejos que en este aburrimiento estemos de todo uso del reloj, por muy indiferente que sea si ahora, cuando uno se está aburriendo, tenemos tiempo o no, por muy despreocupados que en todo aspecto estemos del tiempo, así de cerca estamos de él, así de profundamente nos movemos en este «*es ist einem langweilig*» en la esencia del tiempo. Por motivos que enseguida se evidenciarán, ahora tenemos que limitarnos meramente a indicar lo temporal de esta tercera forma del aburrimiento. Aquí se exige ciertamente dirigir el esfuerzo de concentración al fenómeno entero, para llegar a ver el carácter temporal de esta forma profunda del aburrimiento.

a) El ser anulado[4] por el horizonte uno y triple del tiempo como carácter temporal del ser dejados vacíos

Lo ente se deniega en su conjunto. Se retira a una indiferencia. Todo vale igual de mucho e igual de poco. Lo ente se nos sustrae, pero sigue quedando como lo ente que es. Todo ente se nos sustrae sin excepción en atención a todo, todo a lo que atendemos y tal como atendemos a ello; en consideración a todo, todo ente que consideramos retrospectivamente como sido y hecho y pasado, y tal como lo consideramos retrospectivamente; todo ente en toda intención, aquello de lo que tenemos intención como algo futuro y tal como hemos tenido intención de ello. Todo: conjuntamente en toda atención, consideración e intención, se sustrae lo ente. Las *tres visiones* de la atención, la consideración y la atención[5] no son visiones del mero percibir ni menos aún del percibir teórico o de cualquier otro percibir contemplativo, sino las visiones para todo *modo de obrar* de la existencia. Este todo conjunto de la visión en la que la existencia se mueve de continuo —aunque alguna de las visiones pueda estar desfigurada o ser borrosa, u otra pueda ser preferida unilateralmente—, el conjunto de estas tres visiones va hacia y se distribuye en el *presente, pasado* y *futuro*. Estas tres visiones no son una yuxtaposición, sino que originalmente están única y simplemente en el horizonte del tiempo en cuanto tal. Es originalmente el *horizonte total único y unitario del tiempo*. Todo ente se deniega en su qué y su cómo a la vez, hemos dicho: *en su conjunto*. Eso significa ahora: *en un horizonte temporal originalmente unificante*. Evidentemente, este «en su conjunto» sólo es posible en tanto que lo ente es abarcado por el horizonte simultáneamente uno y triple del tiempo. Este horizonte de todo el tiempo, que de esta manera está totalmente abierto, tiene que estar operando si es que lo ente *en su conjunto* ha de poder denegarse.

4 *Gebanntsein. Bannen* significa «excomulgar», «proscribir», «anatemizar», «expulsar», «desterrar», «conjurar», y en sentido figurado, quedar cautivado por algo en el sentido de ser anulado en la capacidad de sustraerse a ello sin capacidad de reacción. En este sentido lo traducimos como «ser anulado», no como ser aniquilado, sino como ser hechizado, quedar embelesado por algo de modo que ya no se es capaz de reacción. *(N. del T.)*

5 *Sicht*, «visión», está en la raíz de *Hinsicht*, que según la expresión *in Hinsicht darauf* hemos traducido como «atención» («en atención a ello»); de *Rücksicht*, que según la expresión *in Rücksicht darauf* hemos traducido como «consideración» («en consideración a ello»), y de *Absicht*, «intención». *Rücksicht*, verbalizado como *zurücksehen*, lo hemos traducido como «consideración retrospectiva». La consideración retrospectiva se refiere al pasado, la atención se refiere al presente, y la intención se refiere al futuro. Esta triple visión, *Sicht*, de *Rücksicht, Hinsicht* und *Absicht*, constituye la unidad triádica del horizonte temporal. *(N. del T.)*

Sólo que, a partir de aquí, únicamente se vuelve claro que el tiempo, al cabo, toma parte en el posibilitamiento de la manifestabilidad de lo ente en su conjunto, pero no en el denegarse de lo ente en su conjunto. En último término, el tiempo toma parte de este modo siempre que lo ente se manifiesta en su conjunto, lo cual, pese a todo, no tiene por qué suceder siempre en el modo del denegarse. Con la indicación del horizonte temporal no ganamos nada. Dicho de otro modo: por esta vía no se muestra en modo alguno una referencia esencial del tercer aburrimiento al tiempo, sino en todo caso una evidencia que conocemos desde hace tiempo, según la cual, cuando queremos reunir en uno todo ente, lo pasado, lo presente y lo futuro, necesitamos para ello el horizonte del tiempo en las tres direcciones.

Sólo que, en filosofía, aún no se ha oído el caso de que una evidencia llana no guarde escondida tras de sí la dificultad abisal del problema. En el caso presente, no se trata sólo de *un* problema, sino de toda una dimensión de problemas.

Concedamos —tan vaga e imprecisamente como por ahora lo entendemos— que todo el horizonte temporal es la condición de posibilidad de la manifestabilidad de lo ente en su conjunto, totalmente al margen de cómo se comporte y se muestre en ello lo ente en su conjunto, si se da negándose o de otro modo: ¿qué significa aquí que el tiempo es el horizonte? Eso puede indicarse de modo relativamente simple, y sin embargo es difícil decir qué significa aquí horizonte, cómo eso, el hacer la función de horizonte, es posible a partir de la esencia del tiempo.

Pero aun cuando estas cuestiones se hayan planteado y elaborado legítimamente, lo cual no es en modo alguno el caso, sin embargo todavía no hemos terminado con el problema, sino que justamente estamos sólo al comienzo. Pues con ello aún no se ha decidido si el horizonte temporal sólo toma parte en la manifestabilidad de lo ente en su conjunto, o también en que lo ente pueda denegarse en su conjunto. Si es esto último el caso, entonces eso significa que el horizonte temporal entra también en juego cada vez en todo hacerse manifiesto lo ente en su conjunto, no sólo en general, sino justamente con relación al modo determinado. Pero ello implica que el horizonte temporal puede entrar en juego de múltiples modos que aún nos son totalmente desconocidos, que ni siquiera intuimos los abismos de la esencia del tiempo.

¿Qué sucede con este *horizonte del tiempo* que, por así decirlo, rodea a lo ente en su conjunto? Pasado, presente, futuro: ¿son como la disposición de unos bastidores que están alrededor de lo ente y que de este modo constituyen para él el campo de acción? Horizonte: ¿es como la pared de un recipiente que con su superficie no afecta al contenido, que no puede

ni quiere hacerle nada más que, justamente, abarcarlo y encerrarlo? ¿Qué sucede con este horizonte del tiempo? *¿Cómo llega el tiempo a tener un horizonte?* ¿Topa con ello como con una envoltura que lo sobrecubre, o el horizonte pertenece al tiempo mismo? ¿Pero para qué, pues, esto que delimita al propio tiempo (ὁρίζειν)? ¿Cómo y para qué se da y se configura tal límite? Y si el horizonte no es fijo, ¿a qué se atiene en su cambio? Eso son preguntas centrales, pero —como vemos fácilmente— son preguntas que conciernen a la esencia del tiempo en general, que ahora no podemos ni queremos explicar sin ningún otro apoyo. Pero, sin embargo, ahora hemos de dar información acerca de en qué medida el denegarse de lo ente en su conjunto, y todo lo que en la esencia del tercer aburrimiento forma parte de ello, *en qué medida* el *ser dejados vacíos* y el *darnos largas* de esta forma del aburrimiento guarda relación con el *tiempo*. No podemos sustraernos a esta tarea, tenemos que mostrar que y cómo el específico ser dejados vacíos en cuanto tal, y por tanto también el darnos largas que le pertenece, son posibles a partir de la esencia del tiempo, y sólo a partir de ella.

Es ist einem langweilig, «uno se aburre». Allí está el ser dejados vacíos y el estar entregados a lo ente que se deniega en su conjunto. Así templada, la existencia no es capaz de obtener nada de lo ente en su conjunto. Lo ente en su conjunto se sustrae, pero en modo alguno como si a la existencia se la hubiera dejado sola. Que lo ente en su conjunto se sustrae significa que, aunque la existencia es ahí en medio de lo ente en su conjunto, que lo tiene en torno de sí, sobre sí y en sí, sin embargo no puede ceder a este sustraerse. No puede: el temple templa de tal modo que la existencia así templada no es capaz de esperar nada en ningún sentido de lo ente en su conjunto, porque en lo ente ni siquiera hay nada que incite. Se sustrae en su conjunto. Pero esta *sustracción* suya que se muestra en lo ente sólo es posible cuando la existencia en cuanto tal ya no puede hacer más, cuando está anulada en tanto que ser-ahí, y concretamente en su conjunto. Es decir, esto que mantiene manifiesto a lo ente en su conjunto y que lo hace accesible en general en cuanto tal, el horizonte temporal, justamente esto, al mismo tiempo, tiene que sujetar a sí a la existencia, tiene que anularla. *Es ist einem langweilig*, uno se aburre. Este temple de ánimo en el cual la existencia está en todas partes y sin embargo no le gusta estar en ningún lugar tiene lo peculiar del estar anulado. Lo *anulador* no es otra cosa que el *horizonte temporal*. El tiempo anula la existencia, pero no en calidad de tiempo detenido a diferencia del flujo temporal, sino el *tiempo más allá de tal fluir y de su estar detenido*, el tiempo que, en cada caso, es la *existencia misma en su conjunto*. Todo este tiempo, en tanto que un horizonte, anula. Anulada por el tiempo, la exis-

tencia no puede llegar a lo ente que, en este horizonte del tiempo anulador, se *está mostrando como lo que se deniega* en su conjunto.

Es ist einem langweilig, «uno se aburre». Anulada, y sin embargo acostumbrada a conocer y a procurar sólo lo ente, y, en concreto, en cada caso éste y aquél, la existencia, cuando esto ente en su conjunto se deniega, no encuentra nada que pudiera «explicarle» esta fuerza anuladora. Por eso conmueve lo enigmático y oculto del poder que nos sobrecoge en este «*es ist einem langweilig*». Pues en este temple no solemos filosofar sobre el aburrimiento y en él, sino que... *es ist einem langweilig*. Más bien le cedemos a esta oculta fuerza anuladora su poder.

Así se evidencia que el *ser dejados vacíos* sólo es posible como el *ser anulados por el horizonte temporal en cuanto tal*, y que en este estar anulada la existencia lo ente se puede sustraer y denegar a ésta. Para la existencia anulada se alza el vacío del denegarse en su conjunto por parte de lo ente. Este estar anulada la existencia tiene justamente —éste es el sentido peculiar de este temple de ánimo— que dejarle a tal vacío el campo de acción ilimitado. La fuerza anuladora en este temple de ánimo no es el punto temporal determinado en el que se alza el aburrimiento correspondiente, pues este ahora determinado se hunde de golpe. La señal de ello es que no nos preocupamos en absoluto del reloj y similares. Pero la fuerza anuladora tampoco es un ahora más extendido, por ejemplo el lapso de tiempo durante el cual este aburrimiento perdura. Él no necesita de uno tal, puede sobrecogernos repentinamente como un momento, y sin embargo, justamente en este momento, toda la amplitud de todo el tiempo de la existencia no está expresamente articulada ni delimitada en pasado y futuro. Ni sólo presente, ni sólo pasado, ni sólo futuro, pero tampoco estos sumados en su conjunto, sino su *unidad inarticulada* en la simplicidad de esta unidad de su horizonte de vez.

b) El ser forzados al instante por parte del tiempo anulador como el carácter temporal del darnos largas. La unidad temporal del ser dejados vacíos y del darnos largas

Es ist einem langweilig, «uno se aburre». Lo que de este modo —y no azarosamente— tratamos de aclarar expresamente con el mayor esfuerzo y profusión en el temple de ánimo está ahí en una llana sencillez, pero de modo que, si es que este aburrimiento ha de alzarse y nosotros nos hemos de dejar templar por él, podemos darle una vibración más viva si lo comprendemos realmente. Pero con lo dicho aún no lo comprendemos, no del

todo, porque sólo hemos llegado a conocer lo temporal de un momento, del dejarnos vacíos. Pero sabemos que en este denegarse lo ente en su conjunto se encierra un forzar al vértice de aquello que posibilita la existencia en cuanto tal.

El tiempo es aquello que en este aburrimiento empuja a la existencia a su anulamiento. Con este anulamiento, le da a lo ente en su conjunto la posibilidad de denegarse a la existencia anulada, es decir, de hacerle ver en cierta manera las posibilidades de su modo de obrar, en medio de esto ente y con relación a él, como dormidas. Así pues, esta fuerza anuladora del tiempo es lo que propiamente deniega, pero esto significa a la vez, según lo anterior, lo que concomitantemente dice y llama a lo propiamente denegado, es decir, aquello que es indispensable si es que la existencia, conforme a sus posibilidades, ha de ser aquello que puede ser y en el modo como puede serlo. A la vez, lo que anula y deniega ha de ser aquello que, anunciando, libera y posibilita en el fondo la posibilidad de la existencia. A la vez, lo que anula dispone sobre lo que propiamente posibilita, es más, este *tiempo anulador* es él mismo este *vértice* que posibilita esencialmente la existencia. El tiempo que de esta forma anula la existencia, y que en el aburrimiento se muestra como anulando de este modo, se anuncia al mismo tiempo como lo que propiamente posibilita. Pero aquello que lo que anula en cuanto tal, el tiempo, anuncia como justamente denegado, aquello que hace ver como en cierta manera desaparecido, aquello que da a saber y que propiamente posibilita como *posible* y sólo como eso, como *liberable*, aquello que *libera* anunciándolo, es nada menos que la *libertad de la existencia* en cuanto tal. Pues esta libertad de la existencia sólo está en el *liberarse* de la existencia. Pero el liberarse de la existencia sólo sucede en cada caso cuando ésta se *resuelve para sí misma*, es decir, cuando se abre para sí misma como el ser-ahí. Sin embargo, mientras la existencia se halla en medio de lo ente, en tanto que esta existencia respectiva con este tiempo suyo en la unidad de su triple visión, la existencia sólo puede resolverse si lo reúne en un vértice, si se resuelve a actuar aquí y ahora en esta atención esencial y en estas posibilidades esenciales escogidas. Pero este *resolverse* de la existencia a sí misma, es decir, a ser en cada caso en medio de lo ente lo determinado que le es encomendado a ser, este resolverse es el *instante*. ¿Por qué? La existencia, al fin y al cabo, no es algo presente entre otras cosas, sino que la manifestabilidad de todo el horizonte temporal la coloca en medio de lo ente. En tanto que existencia, se mantiene ya en cada caso en esta triple visión. En tanto que esto que reposa en el tiempo sólo es aquello que puede ser si, en su tiempo respectivo, pero esto significa a la vez aquí y ahora, con relación a esto ente que justamente es manifestable así, es *ahí*, es decir,

se abre en su manifestabilidad, es decir, se resuelve. Sólo en el resolverse de la existencia para sí misma, en el instante, hace uso de aquello que propiamente la posibilita, a saber, el tiempo en tanto que el instante mismo. El instante no es otra cosa que *la mirada de un estar resuelto* en el que toda la situación de un actuar se abre y se mantiene abierta. Por consiguiente, lo que el tiempo anulador lleva en sí, y que en el llevar en sí a la vez anuncia como liberable y da a saber como posibilidad, es algo de él mismo, lo posibilitante, que él mismo y sólo él mismo puede ser, el instante. El *ser forzada la existencia al vértice de lo propiamente posibilitante* es el estar forzada *por el tiempo anulador a este mismo*, a la auténtica esencia de éste, es decir, *al instante* en tanto que la posibilidad fundamental del auténtico existir de la existencia[6].

Es ist einem langweilig, «uno se aburre». En ello, el tiempo que anula en su conjunto se anuncia como aquello que ha de ser roto y lo único que puede ser roto en el *instante*[7], en el que el tiempo mismo está operando como lo que propiamente posibilita a la existencia en su actuar. De este modo vemos, aunque sólo a grandes rasgos, que con base en este anular del horizonte temporal en cuanto tal, y del instante que concomitantemente se anuncia en este denegarse, justamente esta *unidad* del *ser dejados vacíos* y del *darnos largas* en la tercera forma del aburrimiento está *determinada* por completo por la *esencia del tiempo*.

Lo que aquí designamos como «instante» es lo que en la historia de la filosofía *Kierkegaard* fue el primero en comprender realmente, una comprensión con la que, desde la Antigüedad, comienza la *posibilidad* de una época totalmente nueva de la filosofía. La posibilidad, digo. Hoy, cuando, por los motivos que sea, *Kierkegaard* se ha puesto de moda, hemos llegado al punto de que esta bibliografía sobre Kierkegaard y todo lo que se rodea de ella se preocupan por todas las vías de no comprender este elemento decisivo de la filosofía kierkegaardiana.

Hemos tratado de exponer el *carácter temporal de la tercera forma del aburrimiento*. De todo lo dicho hasta ahora, puede desprenderse que en esta consideración topamos con un límite, y que por tanto, frente a todo lo anterior, la consideración tiene una dificultad peculiar. El motivo para esta dificultad es doble. En primer lugar, obedece a la esencia de este aburrimiento mismo, en la medida en que este aburrimiento oculta su carácter temporal en un sentido acentuado, o en todo caso lo oculta al examen; en

[6] Traducimos *Dasein* como «existencia», *Da-sein* como «ser ahí» y *Existenz* y *existieren* como «existir». *(N. del T.)*

[7] *Augenblick*, «instante», término formado a partir de la raíz *Blick*, «mirada». *(N. del T.)*

segundo lugar, el motivo para la dificultad de desarrollar la exposición planteada obedece al modo de nuestro cuestionamiento, de nuestro camino, que conduce a través del aburrimiento hacia el tiempo, sin que previamente nos hayamos asegurado lo suficiente sobre la esencia del tiempo. Dicho con otras palabras, el camino lleva directamente a lo oscuro, sin que tengamos una luz que pudiera alumbrar previamente el camino. Pese a ello, siguiendo la necesidad interna del planteamiento, tenemos que intentar seguir por este camino hasta que topemos con un límite.

Hemos tratado de exponer, al hilo conductor de los momentos estructurales ya conocidos, el carácter temporal en relación con este «*es ist einem langweilig*». Allí resultó que el ser dejados vacíos se refiere al denegarse de lo ente en su conjunto. Lo ente sólo puede denegarse en su conjunto si ello en cuanto tal, es decir, en su conjunto, está manifiesto de algún modo. La posibilidad de la manifestabilidad de lo ente en su conjunto consiste en que el propio horizonte temporal se abra en todas sus dimensiones. Pero el horizonte temporal no es sólo un contenedor neutral que comprenda a esto ente en su conjunto, sino que él mismo toma parte en el denegarse de lo ente merced a que él en cuanto tal, a saber, en cuanto que tiempo de la existencia, en cuanto que su tiempo entero, la anula, y en concreto la anula en la medida en que ella está templada del todo por este aburrimiento del «*es ist einem langweilig*». El horizonte temporal anula la existencia, de modo que ella ya no puede seguir a lo ente, en medio de lo cual se encuentra en todo momento, ya no ve ni tampoco busca ninguna posibilidad de reflexionar, concretamente en atención a sí misma, dentro de esto ente en medio de lo cual está colocada. Lo que propiamente deniega no es lo ente, sino el tiempo, que posibilita él mismo la manifestabilidad de esto ente en su conjunto. Esto que propiamente deniega es simultáneamente lo que, a su vez, sólo se anuncia concomitantemente a sí mismo como aquello que le da a la existencia la posibilidad de, dentro y en medio de lo ente en su conjunto, posibilitarse concretamente a sí misma en cada caso como esta existencia. El anulamiento a cargo del tiempo, que se hace manifiesto en este «*es ist einem langweilig*», sólo puede romperlo el tiempo. Sólo que, cuando el anulamiento a cargo del tiempo se rompe, lo ente en su conjunto ya no se deniega, es decir, renuncia a sus posibilidades propias, se hace aprehensible para la existencia respectiva, y le da a esta existencia misma la posibilidad de existir en medio de lo ente en un sentido determinado en cada caso, en una posibilidad determinada en cada caso. El anulamiento a cargo del tiempo sólo puede romperlo el propio tiempo, aquello que es de la esencia propia del tiempo y que, enlazando con *Kierkegaard*, denominamos instante. El instante rompe el anulamiento del tiempo, lo puede rom-

per en tanto que él mismo es una posibilidad propia del tiempo mismo. No es un punto de ahora que solamente constatamos, sino la mirada de la existencia en las tres direcciones de la visión, que ya hemos conocido: en el presente, futuro y pasado. El instante es una mirada de un tipo propio, que nosotros llamamos la mirada de la resolución a actuar en la situación respectiva en la que se encuentra la existencia.

En *Ser y tiempo*, § 65, traté de determinar la esencia del instante y su enraizamiento en la esencia de la temporalidad, en la esencia de la propia existencia. Ciertamente, ustedes no pueden entender este parágrafo por aislado si no se han apropiado la obra entera en su construcción interna. Sin embargo, remito a ese pasaje como un asidero externo para solucionar este problema, que allí no está resuelto, sino que en cierto modo sólo está captado en su célula.

Es ist einem langweilig, «uno se aburre». *Expulsado*[8] *a la amplitud del horizonte temporal*, y sin embargo *forzado* con ello *al vértice del instante* como lo propiamente posibilitador, que sólo puede anunciarse como tal si se impone como posible: eso sucede en este aburrimiento. Conforme a su esencia, sucede de modo que ni sólo estamos entregados ciegamente a este anulamiento ni tampoco podemos aprehender el instante, sino que a *ambos* los obtenemos dichos —denegados y anunciados[9]. A ambos —lo cual no son dos, sino uno—, unitariamente *uno*: el que nosotros, el que la existencia en nosotros vibre hacia la amplitud del horizonte temporal de su temporalidad; y el que, de este modo, justamente sólo pueda vibrar en el instante del actuar esencial. Este vibrar en el «entre» de tal amplitud y tal vértice es el templar, este aburrimiento como temple de ánimo. La amplitud del horizonte temporal anulador ni es conocida como tal ni en general se concibe expresamente, y sin embargo se manifiesta en este anulamiento que permanece él mismo incognoscible. El vértice del instante ni es escogido como tal ni es reflexionado ni sabido. Se nos manifiesta como lo propiamente posibilitador, que en ello queda intuido como tal sólo en el estar expulsado al horizonte temporal, y, a partir de ahí, como aquello que en la esencia propia de la existencia *podría* y debería estar liberado como su más íntimo posibilitamiento, pero que ahora, en el anulamiento de la existencia, no lo está.

[8] Recordemos que el primer sentido de *gebannt*, que hasta aquí hemos traducido como «anulado», era «expulsado»: la existencia, anulada en la capacidad de sustraerse al horizonte temporal que se manifiesta cuando lo ente en su conjunto se le deniega, se ve expulsada a la amplitud de ese horizonte. *(N. del T.)*

[9] *gesagt*, «dichos»; *versagt*, «denegados»; *angesagt*, «anunciados». *(N. del T.)*

Hasta aquí, y sólo hasta aquí puede iluminarse por el camino emprendido el carácter temporal de esta tercera forma del aburrimiento. Esto significa que, después de todo, aquí se evidencia un límite de nuestro camino: éste se vuelve cada vez más difícil, porque la mirada previa se hace más oscura. Aquí, «carácter temporal» no significa meramente que el aburrimiento esté determinado entre otras cosas también por el tiempo, sino que significa que *toda la estructura de este aburrimiento es posibilitada por el tiempo mismo*; el tiempo mismo, que ahora se nos ha hecho aún más enigmático, cuando pensamos en el horizonte del tiempo, en su amplitud, en su función horizontal —entre otras cosas como anulamiento—, y finalmente en la conexión de este horizonte con aquello que llamamos instante.

§ 33. El significado esencial de la palabra «aburrimiento»: el alargarse el rato en el aburrimiento profundo como el ampliarse el horizonte temporal y el perderse[10] el vértice de un instante

Y sin embargo, precisamente ahora, desde la interpretación de esta tercera forma del aburrimiento podemos *dar un significado más esencial a la palabra «aburrimiento». Aburrimiento*: el *rato* se hace *largo*[11]. ¿Qué rato? ¿Algún ratito? No, sino el rato durante el cual la existencia es en cuanto tal, el rato que mide qué pasar un rato le es concedido a la existencia en cuanto tal, es decir, el rato durante el cual ella ha de estar en medio de esto ente, en la confrontación con él y, por tanto, consigo misma. Es todo este rato: y sin embargo un pequeño rato, y así cada existencia de nuevo un pequeño rato. Este rato de la existencia, es decir, su tiempo propio, la mayoría de las veces y primeramente le queda oculto a la existencia, en cierto modo como aquello que simplemente consume, o aquello de lo que se hace consciente de un modo impropio cuando cuenta con este rato, cuando se lo calcula, como si la propia existencia fuera un negocio. Este rato de la existencia se hace largo en el aburrimiento, y, en concreto, especialmente en el último aburrimiento mencionado, cuando «*es ist einem langweilig*». Eso no significa que el tiempo breve de la existencia parezca más largo. La existencia del hombre puede hacerse esencial en la brevedad del tiempo objetivo, y puede permanecer inesencial aunque dure setenta años o más. En el caso de este

[10] Traducimos *verschwinden* por «desaparecer» y *entschwinden* por «perderse». *(N. del T.)*

[11] «*Langeweile* - die *Weile* wird *lang*.» Recordemos que *Langeweile*, «aburrimiento», significa literalmente «rato largo», *lange Weile*. *(N. del T.)*

tiempo no se trata del tiempo del reloj ni de la cronología, sino del *hacerse largo o hacerse corto el auténtico tiempo*. Pues, en el fondo, no se trata de la medida cuantitativa de la brevedad o la largura de la duración en la que una existencia es. Que el rato se hace largo significa que el horizonte del pasar un rato —que, si se nos muestra, primeramente y la mayoría de las veces se nos muestra como el de un presente, e incluso entonces más bien sólo como lo actual y lo de hoy— *se amplía a toda la amplitud de la temporalidad de la existencia*. Este *hacerse largo el rato* manifiesta el rato de la existencia en su indeterminación, que nunca es absolutamente determinable. Ésta apresa a la existencia, pero de modo que ésta, en toda la amplia y ampliada amplitud, no puede captar nada sino sólo que permanece *anulada* por ella y *expulsada* a ella. El hacerse largo el rato es el *hacerse amplio el horizonte temporal*, cuyo hacerse amplio no reporta a la existencia liberación ni descarga, sino que, justamente al contrario, la *oprime* con la amplitud. En esta amplitud del tiempo oprime a la existencia, y encierra por tanto en sí una peculiar remitencia a su *brevedad*. El hacerse largo es un *desaparecer la brevedad del rato*. Pero la brevedad, de modo correspondiente a la largura, no se piensa como una duración cuantitativamente pequeña, sino que el *perderse* la brevedad es el perderse la agudeza y el *vértice de un instante, en cada caso determinado, de la acción y del existir*. Pero este perderse esta brevedad, el agudizamiento de un instante, en el hacerse largo el rato no provoca que el instante desaparezca, sino que aquí se pierde sólo la posibilidad, con lo que la posibilidad de lo posible precisamente se incrementa. En el perderse, el *instante* se impone todavía como *lo propiamente denegado en el anulamiento a cargo del tiempo*, como la auténtica posibilidad de aquello que posibilita el existir de la existencia. Con ello se evidencia cómo en el aburrimiento esta amplitud y esta brevedad, ambas enraizadas en el tiempo, en su conexión peculiar surgen a su vez del modo específico como es, o más bien cuaja, la temporalidad de la existencia.

§ 34. «Definición» a modo de resumen del aburrimiento profundo como indicación agudizada para la interpretación del aburrimiento y como preparación para la pregunta por un determinado aburrimiento profundo de nuestra existencia actual

Así pues, si resumimos todo el análisis en este nivel adonde lo hemos llevado, podemos decir que *el aburrimiento es el anulamiento a cargo del horizonte temporal, anulamiento que hace que se pierda el instante que pertenece a la temporalidad, para, en tal hacer que se pierda, forzar a la existencia anu-*

lada al instante como la posibilidad auténtica de su existir, existir que sólo es posible en medio de lo ente en su conjunto, que en el horizonte del anular, justamente, se deniega en su conjunto.

Esta estructura interna del «*es ist einem langweilig*» puede expresarse formalmente en una definición. Pero incluso esta definición, que ha surgido de una interpretación más profunda, no dice mucho si se la toma como una proposición enunciativa en la que ha de constatarse algo, en lugar de como una *indicación agudizada*, es decir, todavía más cargada de preguntas, *para la interpretación*, y concretamente para una interpretación que se ha rebasado inadvertidamente a sí misma y que ha llevado la existencia interpretada al borde del temple de ánimo que hay que interpretar, pero que no la ha instalado directamente en este temple mismo. Lo que siempre hemos expuesto unilateralmente en la interpretación, los dos momentos estructurales y su juntura, se evidencia ahora no como falso, pero sí como exageradamente enfatizado, como aquello que sólo entendemos correctamente si comprendemos el aburrimiento desde la *unidad de su esencia*, si comprendemos lo juntado desde el *juntamiento de la juntura*. No hemos de componer y engendrar el temple de ánimo a partir de lo dicho, sino al contrario, a lo que hemos dicho tenemos que proporcionarle toda la transparencia en el estar templados, y en este estar templados la transparencia irradia desde la unidad del temple de ánimo y, permaneciendo en ella, irradia en su estructura.

Pero aun cuando quisiéramos admitir esta definición del aburrimiento como definición en el sentido usual, habría que decir pese a todo que ella se ha tomado unilateralmente de la tercera forma del aburrimiento, y que por tanto no es lo suficientemente general como para adecuarse a todas las formas tratadas, y en primer término a las dos primeras. Así parece. Hay que conceder que la definición se apoya en la tercera forma del aburrimiento. Pero al mismo tiempo tenemos que recordar que la tercera forma del aburrimiento no es una forma arbitraria del aburrimiento, sino que, con relación a la primera y segunda formas, es la más profunda, es decir, al mismo tiempo la más esencial. Sólo cuando se logra captar la *esencialidad* de algo llegamos a la cercanía de la esencia, y nunca, por el contrario, cuando nos esforzamos por hallar primero, como lo único y lo propio, la esencia más general posible que se adecua a todas las formas, es decir, la esencia más vacía. Si la filosofía es *conocimiento de esencia*, y eso es ella en un sentido bastante bien comprendido, entonces su posibilidad se fundamenta antes que nada y decisivamente para todo en la esencialidad y en la fuerza para la esencialidad de su peguntar. Esto no es un asunto del método, sino de la intervención y de la *capacidad de intervención de la existencia filosófica*.

La dimensión de la posibilidad de decidir sobre estas preguntas, si son esenciales o no, se halla en el propio filosofar. Es decir, acerca de la esencialidad del preguntar, y por tanto acerca de las perspectivas y del alcance de los conocimientos esenciales de la esencia, no puede decidirse ni en una inspiración metodológica insuflada de antemano ni en una filosofía sobre la filosofía que va quedando a la zaga de ésta, sino sólo en el propio filosofar. En correspondencia con el íntimo parentesco de todo actuar esencial en su conjunto —ya sea como arte, como filosofía o como religión—, vale para la filosofía lo que vale para el poeta: forma poetas, no hables.

Así pues, aquí, como en todas partes, fácilmente ya hemos vuelto a hablar demasiado *sobre* la filosofía. En tal hablar sobre la filosofía nunca somos lo suficientemente parcos, ni nunca actuamos lo suficiente *en* el filosofar. Sólo llegaremos a conocer su esencia si lo experimentamos a partir del propio filosofar. Pero eso no lo experimentamos leyendo y haciendo recensiones de bibliografía filosófica, sino con el esfuerzo del intentarlo. Esto tiene que llevarnos a entender a un filósofo mejor de lo que él se entendió a sí mismo. Pero esto no significa que le sancionemos y le desglosemos los precursores de los que depende, sino que seamos capaces de concederle más de lo que él mismo poseía. Quien no aporte la libertad interior para ser, en calidad de filósofo, un hombre tal que de su ser forme parte tener que ser entendido mejor de lo que él se entiende a sí mismo, ante él, pese a toda erudición filosófica, la filosofía ha pasado de largo. La filosofía sólo existe para ser superada. Pero ella sólo puede eso si primero está ahí, y tanto más esencialmente lo puede cuanto más profunda sea la resistencia que ella ofrece con su existencia. Pero la superación no sucede mediante la refutación en el sentido de la demostración de incorrecciones y errores. Si nosotros volvemos a ganar esta libertad interna de la confrontación y el pronunciamiento filosóficos, y en qué medida pueden desarrollarse respectivamente en una época, eso nadie es capaz de decirlo objetivamente. Pero eso no libera del esfuerzo de comprenderlo y de llamar la atención sobre ello del modo correcto, es decir, siempre indirectamente.

¿Pero por qué indicamos ahora precisamente esto, es decir, el problema de la esencialidad del preguntar filosófico, en este lugar donde, según parece, hemos llegado a una conclusión relativa de la interpretación de la esencia del aburrimiento? Para preservar de la apariencia de que ahora hemos alumbrado el aburrimiento en sí mismo —en cierto modo, absolutamente—; para, al mismo tiempo, indicar positivamente que la *caracterización de la esencialidad de la tercera forma del aburrimiento depende ella misma de una intervención filosófica que hasta ahora no se ha explicitado*, y que no podemos eludir. Por eso no hemos de tomar esta interpretación

como un saber que ahora tenemos a disposición y con cuya ayuda respondemos más o menos sensatamente a la pregunta de qué sea el aburrimiento, sino sólo como una preparación para que el análisis de este temple de ánimo nos dé la disposición para preguntar por un *determinado* aburrimiento de *nuestra* existencia. No podemos empezar una especulación sobre el aburrimiento, sino que tenemos que conducir la interpretación anterior del aburrimiento a la disposición para ver un aburrimiento profundo de nuestra existencia, o para, en la medida en que se dé, no oponernos a él. Por eso fue necesario este recordatorio del carácter del filosofar, que en las lecciones introductorias mencionamos en otro aspecto.

Que la definición de la esencia del aburrimiento la orientemos a la forma esencial de él no es un estrechamiento de esta definición, sino al contrario: ella proporciona justamente la posibilidad de comprender la auténtica conexión de estas variaciones del aburrimiento, de la variación que no es una modificación de formas arbitraria y libre, sino que está vinculada al suceder la existencia en la que en cada caso el aburrimiento se alza de un modo u otro, adhiriéndose a la superficie o reencontrándose en la profundidad. Es decir, la definición obtenida no podemos aplicarla sin más a la segunda o a la primera forma, como si éstas fueran dos casos especiales de la primera forma en tanto que la más general. De modo correspondiente, caso de que una aplicación ilegítimamente intentada de la tercera forma a la primera y a la segunda falle, tampoco podemos concluir que la definición de la tercera forma tampoco sea correcta. Pero aun cuando evitemos tal acoplamiento extrínseco de las tres formas comentadas, es aún bastante difícil poner la definición obtenida de la tercera forma en algún tipo de conexión.

No obstante, el obstáculo principal de que primeramente no seamos capaces de ver la conexión esencial original de las tres formas es un *prejuicio*, y concretamente un prejuicio que se sugiere y se refuerza constantemente por nuestras propias explicaciones anteriores de las tres formas. Este prejuicio hay que localizarlo.

En la interpretación del aburrimiento, hemos partido de un aburrimiento, como dijimos antes, superficial, del ser aburridos por algo. A partir de este aburrimiento nos hicimos reconducir a formas cada vez más profundas. El profundizarse se caracterizó según distintos momentos. Con todo ello surgió la apariencia de que, de hecho, el aburrimiento más profundo se desarrollaba por esta vía, como si el primero fuera la causa del segundo y como si el segundo transitara al tercero, como si, en último término, la tercera forma surgiera de la primera. Pero precisamente esto no es cierto. En tan poca medida transita la primera forma del aburrimiento a la

tercera, por ejemplo atravesando la segunda, que precisamente la primera forma impide y refrena a las otras, y en particular a la tercera. La inquietud característica de la primera forma del aburrimiento y del pasatiempo peculiar que le pertenece no es un mero fenómeno psíquico concomitante de este aburrimiento, sino que forma parte de su esencia. Ello implica que, en tal ser aburrido por algo, el hombre aburrido, sin que sepa expresamente de ello, quiere escapar de aquel *«es ist einem langweilig»*, es decir, tal como ahora lo vemos más claramente, quiere alejarse de la posibilidad de que en él la existencia se manifieste y empiece a vibrar en la forma caracterizada del tercer aburrimiento, es decir, en la amplitud y el agudizamiento. Dicho de otro modo, en la primera forma del aburrimiento hay justamente aún un reflejo pálido, aunque no conocido como tal, de la posibilidad del aburrimiento profundo incomprendido. Aunque la primera forma del aburrimiento en cuanto tal nunca puede transitar a la tercera, sin embargo, al contrario, la primera aún está enraizada en la posibilidad de la tercera, y en cuanto a su posibilidad en general procede de la tercera forma del aburrimiento. La primera forma no es ni la causa ni el motivo y el punto de partida para el desarrollo del aburrimiento en la segunda y la tercera formas, sino, al contrario, la tercera forma es la condición de posibilidad de la primera, y por tanto también de la segunda. *Sólo porque en el fondo de la existencia acecha esta posibilidad constante —el «es ist einem langweilig»—, el hombre puede aburrirse o ser aburrido por las cosas y los hombres en torno a él.* Sólo porque *toda* forma del aburrimiento viene a alzarse *desde esta profundidad* de la existencia, mientras que nosotros *primeramente no conocemos* esta profundidad *ni menos aún* le *prestamos atención*, por eso parece que el aburrimiento no tiene ninguna procedencia en absoluto. Por eso las propias formas del aburrimiento son fluctuantes: hay múltiples formas intermedias, según la profundidad desde la que se alce el aburrimiento o, más exactamente, según la profundidad que el hombre conceda a su propia existencia. Por eso, la segunda forma del aburrimiento tiene una peculiar *posición intermedia*. El aburrirse en... puede pasar a ser un ser aburrido por..., o puede pasar a ser un *«es ist einem langweilig»*. Pero eso no significa en modo alguno que la segunda forma del aburrimiento cause en cuanto tal las otras. Si parece que esta forma transita a una de las otras, sólo lo parece. En verdad y en el fondo, allí sucede en cada caso previamente un desplazamiento correspondiente de la existencia del hombre, bien a la superficie y al campo de acción de sus actividades, bien a la dimensión de la existencia en cuanto tal, del auténtico existir. En este contexto no podemos explicar la relación más precisa del origen de estas tres formas; tampoco esta tarea corresponde a estas lecciones.

Hasta ahora hemos tratado del aburrimiento en diversas formas. Incluso hemos tratado de un aburrimiento profundo, de una forma suya, pero no hemos tratado en absoluto de lo decisivo, *del aburrimiento que quizá determina a nuestra existencia ahora y hoy*. Todo lo anterior sólo puede ser, en cierto modo, la apertura de la galería en la que tenemos que adentrarnos para ver lo que sucede en nuestra existencia *hoy*, y para comprender este sentido como *sentido fundamental de nuestra existencia*, no acaso con la intención propia de una antropología o filosofía de la cultura, sino como aquello que nos abre el auténtico preguntar del filosofar. Así pues, la siguiente pregunta está ante la tarea de dar este paso desde la aclaración preliminar de la esencia del aburrimiento hasta la mostración, de un tipo peculiar, de la posibilidad del temple de ánimo fundamental de un aburrimiento profundo de *nuestra* existencia.

§ 35. La temporalidad en un modo determinado de su cuajar como lo propiamente aburridor del aburrimiento

Pues bien, porque el origen del aburrimiento y la relación de origen de las diversas formas del aburrimiento permanecen y también tienen que permanecer completamente ocultas para la comprensión cotidiana de este temple de ánimo, por eso también en la conciencia cotidiana reina la inseguridad acerca de aquello que propiamente aburre, que es lo *originalmente aburrido*. Primeramente, parece que lo que aburre son las cosas y los hombres aburridos, y similares. Sería equivocado y al mismo tiempo estéril pretender eliminar esta curiosa apariencia. En la segunda forma del aburrimiento, lo que aburre se muestra como el tiempo detenido. Ya no son las cosas de la circunstancia, pero tampoco la propia persona. Lo que aburre es el tiempo. Él es lo que específicamente nos deja vacíos y nos da largas. Ciertamente, es el tiempo que nos hemos dejado; el tiempo está aún fijo en la forma como creemos conocerlo cotidianamente, el tiempo con el que contamos. Pero ahora, en la tercera forma del aburrimiento, lo que deja vacíos en el modo del anular es el tiempo de la existencia en cuanto tal, y lo que da largas y fuerza es este tiempo en su posibilidad como instante, la temporalidad de la existencia misma, y con relación a esta última, lo que es esencialmente propio de aquélla, y concretamente en el sentido del posibilitamiento de la existencia en general: *horizonte e instante*. Lo *que aburre* en el aburrimiento profundo, es decir, según lo anterior, lo único y propiamente aburridor, es la *temporalidad en una determinada forma de su cuajar*.

Lo aburrido no son ni las cosas que existen en cuanto tal —ya aisladas, ya en conexión—, ni los hombres que existen en tanto que personas constatables y encontrables, ni los objetos ni los sujetos, sino la *temporalidad en cuanto tal.* Pero esta temporalidad no está junto con los «objetos» y «sujetos», sino que constituye el fundamento de la posibilidad de la subjetividad de los sujetos, y concretamente de modo que la *esencia de los sujetos* consiste justamente en *tener la existencia,* es decir, en abarcar siempre ya de entrada a lo ente en su conjunto. Porque las cosas y las personas son abarcadas por la temporalidad y están penetradas de ella, pero la temporalidad es en sí misma lo único que propiamente aburre, puede surgir la apariencia legítima de que las cosas son aburridas, de que la persona en cuanto tal es quien se aburre.

Cómo se llega a esta apariencia, por qué es necesaria y legítima, en qué medida las cosas y las personas pueden ocasionar y provocar así el aburrimiento, todo eso sólo puede hacerse transparente si nos mantenemos en las cuestiones centrales, que mediante un temple de ánimo fundamental del aburrimiento han de surgir para nosotros como cuestiones metafísicas fundamentales.

§ 36. La valoración vulgar del aburrimiento y su refrenamiento del aburrimiento profundo

Qué desconocida permanece y tiene que permanecer la esencia del aburrimiento y su origen para la comprensión cotidiana lo testimonia la *valoración vulgar del aburrimiento.* En el sentido vulgar, el aburrimiento es molesto, desagradable e insoportable. Para la comprensión vulgar, todas estas cosas son ya también de escaso valor, indignas, desdeñables. Ser aburridos es un indicio de superficialidad y exterioridad. Quien plantea a su vida una verdadera tarea y le da contenido no ha de temer al aburrimiento y está asegurado frente a él.

Pero no se sabe qué es más grande en esta moral, si la engañada autoseguridad o la banalidad. Pero nada de eso es casual, no lo es que el entendimiento vulgar juzgue así sobre el aburrimiento, sino que eso tiene sus motivos. Un motivo decisivo para la mala comprensión del aburrimiento es el *desconocimiento de la esencia del temple de ánimo en general,* no sólo del aburrimiento como un temple de ánimo especial, lo cual se remonta a su vez a una concepción aparentemente evidente y absoluta de la existencia. Temples de ánimo: eso es algo que despierta en nosotros placer o disgusto, a lo que tenemos que reaccionar de modo correspondiente. El aburrimiento es

de una vez por todas desagradable, lo cual hay que eliminar en tanto que estado.

En ello desconocemos dos cosas: 1) que el temple de ánimo revela en sí mismo: concretamente la existencia misma en el modo como ella es, como se encuentra consigo misma y con las cosas; 2) que él sólo puede eso si se alza desde el fondo de la esencia de la existencia, que la mayoría de las veces se ve privada de su libertad.

Pero si tal cosa como el aburrimiento se entiende en el sentido vulgar, entonces es justamente el *dominio de esta comprensión* lo que *refrena el aburrimiento profundo* e incluso contribuye constantemente a retener el aburrimiento ahí donde se lo quiere ver, para arremeter contra él en el campo de las ocupaciones de la existencia superficial. Aquí se aprecia que una concepción de los sentimientos y similares no es tan inofensiva como pensamos, sino que codecide esencialmente sobre su posibilidad y su alcance y profundidad.

CAPÍTULO QUINTO

LA PREGUNTA POR UN DETERMINADO ABURRIMIENTO PROFUNDO COMO EL TEMPLE DE ÁNIMO FUNDAMENTAL DE NUESTRA EXISTENCIA ACTUAL

§ 37. Replanteamiento de la pregunta por un aburrimiento profundo como el temple de ánimo fundamental de nuestra existencia

Merced a esta interpretación nos hemos adentrado en un saber peculiar. El contenido esencial de este saber no podemos reproducirlo nunca en una fórmula, porque no consiste en conocimientos acumulados, como lo que en estos dos meses tal vez nos hayan aportado unas lecciones sobre zoología o sobre historia moderna. En esta forma de asistir a las ciencias, cada clase lleva un paso más allá, cada día da un legajo y algunas hojas más. *Nosotros* tenemos cada día menos, y cada clase avanzamos menos, más bien cada vez nos hemos quedado más donde estábamos. No sólo eso, sino que tal vez hemos terminado de recorrer el suelo en el que nos pusimos al comienzo, hemos caído en una ausencia de suelo y hemos venido a un oscilar, a un *temple de ánimo*. Sólo un temple de ánimo, y tanto trabajo. Es más, quizá ni siquiera un temple de ánimo, sino sólo la *posibilidad* más transparente de uno tal, es decir, una receptividad para él, y en concreto una receptividad crecida que ha echado raíces en la existencia, de modo que esto proporciona la posibilidad del posibilitamiento de este temple de ánimo, el

estar templado. En efecto, si hemos ganado esto, y precisamente esto, la *receptividad más transparente para este temple de ánimo* —en algún tipo de forma—, eso ya es bastante, y es algo que jamás podremos calcular como resultado y de lo cual yo no podría ni debería examinar jamás a nadie de ustedes.

Sólo la receptividad más transparente para este temple de ánimo que llamamos aburrimiento, y, junto con esta transparencia, tal vez una comprensión de que es fácil dominar el aburrimiento con un pasatiempo inquieto, y, de este modo, tal vez aparentar que se está llevando una destreza vital y una maestría sanas y decorosas, pero que es difícil *no prestar oposición a un aburrimiento profundo, dejarse templar por su templamiento, para escuchar de él algo esencial.* Pero si entendemos esto, tanto menos creeremos entonces que un aburrimiento profundo tal puede constatarse o que se dé a causa de y porque hablemos sobre él. Sólo se *despierta* si no actuamos contra él.

Pero precisamente esta *exigencia* que se conforma a la esencia del aburrimiento que originalmente se alza en la existencia y que resulta inmediatamente de su comprensión, esta exigencia se enfrenta, precisamente hoy y entre nosotros, a una *desconfianza.* ¿No actuar contra la existencia, cuando todo apremia a la decisión y cuando todo el mundo habla de decisiones? ¿No actuar en contra, cuando por todas partes se amontonan las necesidades de la existencia? No actuar: ¿no es esto la llamada a un desánimo paralizante, a la resignación, al ambiente de decadencia, a la desesperación? ¿No significa esto propagar noche y tinieblas sobre la existencia, en lugar de preocuparse con todos los medios pensables por un luminoso mediodía de la existencia?

Tal desconfianza en relación con la exigencia de no actuar en contra tiene de su parte sin esfuerzo el juicio del sano entendimiento humano. Pero la pregunta es si no actuar en contra significa quedarse desconcertado e inactivo y dejarse atropellar por algún temple de ánimo. No significa ni esto ni aquella activa diligencia, ni aquella pasividad ni esta actividad, sino algo previo a estas dos: el *contenerse de la existencia,* lo cual es un *aguardar.* Este aguardar no es indeterminado, sino que está *orientado a un preguntar esencial a la existencia misma.* Esta pregunta ya la hemos preguntado antes [§ 18 c)]. Pero no la hemos planteado al hombre que se mueve públicamente y se hace honrar por sus propios medios, al sirviente de la cultura y envanecido por sus hallazgos, no hemos preguntado dónde se sitúa este hombre en la marcha de una historia universal, hasta dónde hay que llevarlo y qué ha de suceder en este sentido. Lo que hemos preguntado no es *dónde* se sitúa el hombre, sino *cómo* se encuentra el hombre, el ser-ahí en él.

Esta pregunta la hemos planteado más determinadamente con la pregunta: *¿se ha vuelto el hombre al cabo aburrido para sí mismo?*

Esta pregunta tenemos que retomarla ahora como la pregunta en la que se expresa un aguardar que se contiene de la existencia, es decir, que presta el asidero a este contenerse. Pues esto es lo que el entendimiento común y la llamada praxis de la vida y todo programatismo jamás entenderán ni podrán entender, que una *pregunta* sea capaz de prestar asidero. Después de todo, sensatamente eso sólo lo logra la *respuesta.* La respuesta es una proposición fija, un dogma, una convicción.

Esta pregunta por si el hombre hoy se ha vuelto al cabo aburrido para sí mismo hemos de retomarla ahora de nuevo como la pregunta con la que nos preparamos para un temple de ánimo fundamental de nuestra existencia. *Ahora de nuevo*, después de que hemos tratado de aclarar la esencia del aburrimiento y que, por consiguiente, estamos en condiciones de *repetir la pregunta con más transparencia.* Con más transparencia, pues ahora vemos más claramente: 1) qué son en general la estructura y los momentos estructurales del aburrimiento, el ser dejados vacíos y el darnos largas, y su unidad original; 2) vemos que esta unidad surge del origen a partir de la temporalidad, en la que vibra la esencia del aburrimiento; 3) vemos diversas formas fundamentales del aburrimiento.

Para retomar la pregunta de si el hombre se ha vuelto al cabo aburrido para sí mismo, enseguida vemos ahora que no se puede preguntar si los hombres de hoy son aburridos por determinadas cosas y si se aburren más que en otras épocas. No puede tratarse ni de que el hombre sea aburrido por determinadas cosas, situaciones, sucesos, ni del aburrirse en determinadas ocasiones. Pues también aquí el aburrimiento se está desarrollando en un determinado pasatiempo o, dicho más exactamente, en situaciones que se toman más o menos expresa y conscientemente como pasatiempo frente a un posible aburrirse. *Nuestra pregunta* —¿se ha vuelto hoy el hombre aburrido para sí mismo?— *sólo puede significar: ¿se aburre al cabo la existencia en el hombre actual en cuanto tal?* Preguntamos por un aburrimiento profundo, por *uno*, es decir, por uno *determinado*, es decir, por uno tal de *nuestra* existencia, no por el aburrimiento profundo así y en general. Si antes preguntamos así y parecía que con la interpretación precedente del aburrimiento nos halláramos en cierta manera ante una receta objetiva del aburrimiento, eso fue, como se evidencia ahora, una confusión. El aburrimiento profundo como tal sólo lo entendemos a partir de un aburrimiento determinado, es decir, esencial, y por consiguiente toda interpretación de las formas superficiales tiene también desde ahí su guía y su luz. El conocimiento esencial sólo es posible desde y en la originalidad de un preguntar.

§ 38. *La pregunta por el determinado aburrimiento profundo orientada al ser dejados vacíos específico y al específico darnos largas*

Preguntamos por un *determinado* aburrimiento profundo de nuestra existencia. *Preguntamos* por él. Para este preguntar tenemos ahora directrices a partir de la indicada estructura esencial del aburrimiento profundo. Preguntamos orientándonos a los momentos estructurales del ser dejados vacíos y del darnos largas y de su unidad, es decir, preguntamos orientándonos al *ser dejados vacíos específico* del aburrimiento profundo, al *específico darnos largas* el aburrimiento profundo, al *fundamento específico de su unidad.*

a) La necesidad esencial en su conjunto, el faltar (denegarse) la opresión esencial de nuestra existencia actual como el ser dejados vacíos en el determinado aburrimiento profundo

Preguntamos en estas determinadas orientaciones, e intencionadamente de modo casi esquemático. El aburrimiento profundo, su dejarnos vacíos, es el estar entregado a lo ente que se deniega en su conjunto. Por tanto, un vacío en conjunto. Preguntamos: ¿determina por completo *nuestra* existencia tal *vacío en su conjunto*? Vacío: con ello, según todo lo dicho hasta ahora, no se quiere señalar la nada completa, sino vacío en el sentido del denegarse, del sustraerse, es decir, vacío como carencia, privación, *necesidad*[1]. ¿Somos acometidos por una necesidad, nos incumbe una tal? Más de una, responderemos, por todas partes hay conmociones, crisis, catástrofes, necesidades: la miseria social actual, la confusión política, la impotencia de la ciencia, el vaciamiento del arte, la falta de suelo de la filosofía, la debilidad de la religión. Cierto, necesidades las hay en todas partes. Pero, se dirá, después de todo es unilateral verlas sólo a ellas. Pues igual de enérgicos y ruidosos, y siempre interviniendo y probando de nuevo, son los intentos y los esfuerzos por remediar estas necesidades, por eliminarlas, por reconducirlas de inmediato al orden y la satisfacción. De modo correspondiente a éstas, en todas partes están operando no sólo hombres aislados, sino grupos, asociaciones, círculos, clases, partidos: todos y todo organizados contra las necesidades, y toda organización tiene su programa.

[1] *Not*, «necesidad» en el sentido de aflicción o privación, a diferencia de *Notwendigkeit*, «necesidad» en el sentido de ineludibilidad. Aquí traducimos ambos como «necesidad», e introducimos entre corchetes el término alemán *Notwendigkeit* cuando sea preciso para evitar confusiones. *(N. del T.)*

Pero precisamente esta reacción actual contra las necesidades de la existencia las confirma a éstas, pero al mismo tiempo, y antes, confirma todavía otra cosa. Esta agitada defensa de emergencia contra las necesidades *precisamente no permite que aparezca una necesidad en conjunto.* Es decir, estas necesidades no son una prueba del vacío en conjunto por el que estamos preguntando. No pueden expresar un *ser dejados vacíos en conjunto,* si es que este «en conjunto» no significa una mera suma de necesidades y miserias concretas. En vano buscamos tal *necesidad en conjunto.* De este modo, nuestro preguntar por un aburrimiento profundo en nuestra existencia, por un correspondiente ser dejados vacíos, a pesar de todas las necesidades concretas, queda sin apoyo, queda sin una base siquiera suficiente para una respuesta. La pregunta es infundamentada y arbitraria, no se atiene a lo que hay dado, es más, no quiere conformarse con ello.

Pero tal vez nuestra pregunta por esta necesidad en conjunto no sea llevada por la dirección correcta. Si, de este modo, no encontramos ninguna respuesta a nuestra pregunta por una necesidad en conjunto, ¿tenemos entonces que renunciar directamente a esta pregunta? ¿O es que obedece al modo de nuestro preguntar el que no se nos llame la atención sobre una posible respuesta? Estamos preguntando por un vacío en conjunto, por tanto por una necesidad que ya no puede tener el carácter de las necesidades enumeradas. No es esta miseria social, no es aquella confusión política, no es esta impotencia de la ciencia, no es aquel vaciamiento del arte, no es esta falta de suelo de la filosofía, no es aquella debilidad de la religión: eso no es la necesidad de que esta o aquella necesidad oprima de un modo o de otro, sino que lo que oprime profunda y ocultamente es, más bien, *la falta de una opresión esencial de nuestra existencia en su conjunto.*

La falta de la opresión esencial de la existencia es el *vacío en conjunto,* de modo que nadie está con el otro ni ninguna comunidad con la otra en la unidad enraizada de su acción esencial. Todos y cada uno de nosotros somos empleados de un lema, seguidores de un programa, pero ninguno es el administrador de la interna magnitud de la existencia y de sus necesidades. Este *ser dejados vacíos* vibra al cabo en nuestra existencia, cuyo vacío es la falta de una opresión esencial. En nuestra existencia falta el *misterio,* y con ello falta el horror interno que todo misterio lleva consigo y que le da a la existencia su magnitud. Lo que oprime en el fondo y lo que nos deja hondamente vacíos es la falta de opresión, es decir, el *vacío que aburre en el fondo.* Esta falta de opresión sólo se oculta en apariencia, más bien se testimonia justamente con las ocupaciones del ajetreo actual. Pues, en último término, en todo el organizar y hacer programas y probar hay un general goce saciado en una falta de peligro. Este goce en el fondo de nuestra exis-

tencia, pese a todas las muchas necesidades, hace que creamos que no sea necesario ser fuertes en el fondo de nuestra esencia. Ya sólo nos esforzamos por destrezas adquiribles. El presente está lleno de problemas y preguntas de la pedagogía. Pero la fuerza y el poder nunca pueden reemplazarse por un acumulamiento de destrezas, sino que, si hay algo que se alcanza con esto, es sólo el asfixiamiento de todo eso.

b) La exigencia extrema de la existencia en cuanto tal que conjuntamente se anuncia en la falta de opresión (el instante conjuntamente anunciado) como el darnos largas el aburrimiento profundo determinado

La necesidad esencial y más profunda en la existencia no es que nos oprima una determinada necesidad real, sino que una opresión esencial se deniegue, que este denegarse de la opresión en su conjunto apenas lo percibamos ni podamos percibirlo. Y eso, porque queda inaudible lo que en tal denegar *se anuncia*. Porque eso no se escucha, por eso, y sólo entonces, podemos ya sólo preguntar posteriormente. Pero igual que tenemos que preguntar posteriormente por el ser dejados vacíos de nuestra existencia, también tenemos que hacerlo por el *darnos largas* que va unido a aquél, para sólo así obtener *todo el preguntar* por un aburrimiento profundo como temple de ánimo fundamental de nuestra existencia.

Todo denegar tiene su nitidez sólo en que lo que allí se deniega conjuntamente se anuncia como tal en toda su dureza, es decir, se anuncia y se expone en su necesidad [*Notwendigkeit*]. Pero si hoy no entendemos esta necesidad [*Not*] esencial de nuestra existencia, la falta de opresión, entonces eso tiene que obedecer a que de entrada no somos capaces de escuchar ni de entender lo que en el denegar es conjuntamente anunciado. Quien no se exige nada jamás puede saber de un denegar ni de un estar denegado, sino que se mece en un goce que tiene lo que él desea, y él sólo desea lo que puede tener. Pero, así como no pudimos constatar como dado el profundo ser dejados vacíos de nuestra existencia que se indicó, sino que sólo pudimos llamar la atención sobre él preguntando, así ahora también podemos sólo preguntar: ¿qué se anuncia conjuntamente en esta falta de opresión, en *este* denegarse lo ente en su conjunto? *¿Qué determinado darnos largas* puede formar parte de este determinado ser dejados vacíos? El darnos largas específico del aburrimiento profundo lo hemos conocido como el ser forzados al vértice de aquello que posibilita la existencia en cuanto tal: el instante. Por tanto preguntamos: *¿qué instante* puede y tiene que estar conjuntamente anunciado como lo propiamente posibilitador en aquel dene-

garse de la opresión? *¿A qué* tiene que *resolverse* la existencia en cuanto tal para romper el anulamiento de aquella necesidad —la necesidad de la falta de opresión en conjunto—, es decir, para estar primero a la altura de aquella profunda necesidad y abierta a ella, para experimentarla verdaderamente como oprimente? En correspondencia con aquel vacío en conjunto, tiene que estar anunciada la exigencia extrema al hombre, no una arbitraria, no ésta o aquélla, sino la exigencia al hombre por antonomasia. *Esto: que al hombre le es exigida la existencia en cuanto tal, que le es encomendado... ser ahí.*

¿Pero no lo sabemos todos? Sí y no. No lo sabemos en tanto que hemos olvidado que el hombre, si es que ha de llegar a ser lo que *es*, tiene que echarse en cada caso la existencia a las espaldas; que justamente no es si meramente se deja llevar en un arrastre, aun cuando sea un arrastre «espiritual»; que la existencia no es algo que, por así decirlo, se lleve a pasear en coche, sino algo que el hombre tiene que asumir expresamente. Pero porque opinamos que ya no es necesario ser fuerte ni poder enfrentarnos al peligro, nos hemos escabullido ya todos juntos de la zona de peligro de la existencia, en la que tal vez nos envanezcamos al asumir la existencia. Que la opresión en su conjunto falta hoy tal vez se evidencie del modo más nítido en que, supuestamente, hoy nadie se envanece de la existencia, sino que, en todo caso, nos quejamos sobre la miseria de la vida. El hombre tiene primero que volver a resolverse a esta exigencia. La necesidad [*Notwendigkeit*] de esta resolución es el contenido del instante denegado y simultáneamente anunciado de nuestra existencia.

¿A qué tiene que decidirse entonces la existencia? *A que se proporcione* primero *el auténtico saber de aquello en lo que consiste lo que propiamente la posibilita a ella misma.* ¿Y qué es eso? Que a la existencia en cuanto tal una y otra vez tiene que serle inminente el *instante* en el que ella se trae ante sí misma como lo propiamente vinculante. Ante sí misma, no como un ideal fijo y un modelo original que cuelgue fijamente, sino ante sí misma como algo que primero tiene que conseguirse la posibilidad propia y asumirse a sí misma en una tal.

¿Qué exige por tanto el instante que se anuncia conjuntamente en esta falta de opresión en conjunto? Que a él mismo se lo comprenda, es decir, se lo aprehenda, como la *más íntima necesidad [Notwendigkeit] de la libertad de la existencia.* Conjuntamente anunciada es la necesidad [*Notwendigkeit*] de la comprensión de que, antes que nada, la existencia tiene que volver a traerse a lo abierto, que tiene que concebirse como ser-ahí.

Junto con la falta de la opresión esencial, si es que esta falta de opresión nos oprime realmente, tenía que ir el hambre de la posibilidad extrema y

primera de este instante. Pero jamás podemos afirmar y constatar objetivamente y en sí mismo que este vacío nos deje vacíos y a una con ello nos fuerce al vértice de este instante. No podemos constatar la *vibración entre la amplitud de este vacío* y el *vértice de este instante*, es decir, no podemos registrar como una circunstancia este aburrimiento profundo de nuestra existencia. Sólo podemos preguntar si, al cabo, este aburrimiento profundo templa del todo nuestra existencia, es decir, podemos preguntar si nuestros actuales afanes humanos cotidianos, si nuestro ser hombres, no es en todo de tal modo que —en todo su modo de obrar, y cegado éste— actúe contra la posibilidad de que aquel aburrimiento profundo se alce. Sólo podemos preguntar si el hombre actual reduce aquella *amplitud de su oculta necesidad más profunda* a las necesidades para las que halla de inmediato una defensa de emergencia en la cual satisfacerse y tranquilizarse. Sólo podemos preguntar si aquel *vértice del instante más agudo* el hombre actual siempre lo ha quebrado ya y lo ha doblado y hecho romo y conservado romo con el apresuramiento de su reaccionar, con la subitaneidad de sus programas, apresuramiento y subitaneidad que él confunde con la resolución del instante. No podemos constatar aquel aburrimiento profundo en la existencia del hombre actual, sólo podemos preguntar si el hombre actual no refrena justamente en y con todos sus afanes humanos actuales aquel aburrimiento profundo, es decir, si no se oculta su existencia en cuanto tal, pese a toda la psicología y psicoanálisis, es más, precisamente *mediante* la psicología que hoy se hace pasar incluso por psicología profunda. Sólo en un preguntar tal podemos comprender aquel aburrimiento profundo y procurarle espacio. Pero preguntar *por este temple de ánimo fundamental* no significa seguir legitimando y practicando los afanes humanos actuales del hombre, sino liberar la humanidad en el hombre, la humanidad del hombre, es decir, liberar la *esencia* del hombre, *dejar que la existencia en él se haga esencial.* Esta liberación de la existencia en el hombre no significa ponerlo en una arbitrariedad, sino cargar al hombre con la existencia como su carga pesada más propia. Sólo es libre quien puede darse verdaderamente una carga pesada. Preguntar por este temple de ánimo fundamental significa preguntar por aquello *que da a preguntar el temple de ánimo fundamental en cuanto tal.* Sólo en tal preguntar somos capaces de llevarnos a que se decida si aportamos el valor para lo que este temple de ánimo fundamental nos da a saber. Es decir, tenemos que preguntar *realmente* lo que él nos da a preguntar, preguntar posteriormente por aquello que en este temple de ánimo fundamental nos *oprime* y tal vez *se pierde* de inmediato como *posibilidad* decisiva. Hemos de entender esto, *ayudar a que se exprese* aquello sobre lo cual quiere pronunciarse la existencia en este

temple de ánimo fundamental, *ayudarle a que venga a la palabra*, a aquella palabra, para que no hagamos ningún parloteo, sino a la palabra que nos apela a actuar y a ser. Hemos de entender esta palabra, es decir, *esbozar la verdad del temple de ánimo fundamental en cuanto a este contenido esencial.*

SEGUNDA PARTE

EL PREGUNTAR REAL DE LAS PREGUNTAS METAFÍSICAS QUE HAY QUE DESARROLLAR DESDE EL TEMPLE DE ÁNIMO FUNDAMENTAL DEL ABURRIMIENTO PROFUNDO. LA PREGUNTA: ¿QUÉ ES EL MUNDO?

CAPÍTULO PRIMERO

LAS PREGUNTAS METAFÍSICAS QUE HAY QUE DESARROLLAR DESDE EL TEMPLE DE ÁNIMO FUNDAMENTAL DEL ABURRIMIENTO PROFUNDO

§ 39. Las preguntas por el mundo, el aislamiento y la finitud como aquello que da a preguntar el temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo de nuestra existencia actual. La esencia del tiempo como la raíz de las tres preguntas

Lo que quiere oprimirnos es la falta de opresión en conjunto, esta amplitud de tal vacío en conjunto. ¿Qué significa este «*en conjunto*»? ¿Cómo puede la existencia estar colocada de tal modo en lo ente en su conjunto? ¿Qué está operando cuanto este «en conjunto» nos rodea? A esta amplitud de este «en conjunto» que se manifiesta en el aburrimiento profundo la llamamos *mundo*. En el sentido de aquello ante lo cual nos coloca este temple de ánimo fundamental, tenemos que preguntar: *¿qué es el mundo?*

En el desistir lo ente en su conjunto, se anuncia conjuntamente lo que propiamente posibilita la existencia: el instante. Es la mirada de la resolución de la existencia al ser-ahí, que es en cada caso como existir en la situación plenamente aprehendida, como este que en cada caso es irrepetible y único. Estamos preguntando en el sentido de aquello que este temple de ánimo fundamental nos anuncia como posibilidad cuando preguntamos

qué es el instante, qué es lo que sucede en él y con él, qué es el *aislamiento* de la existencia en sí misma.

Estamos preguntando por el *mundo* y por el *aislamiento*, no como dos cosas arbitrarias, sino, por consiguiente, como aquello que en el temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo se está manifestando en una *unidad* y *juntura originales*, y que en cuanto tal unidad es lo único que puede templarnos del todo en el desistir que anuncia y el anunciar que desiste.

Preguntamos por consiguiente en el sentido de aquello que este temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo nos da a preguntar propia y realmente cuanto preguntamos: ¿de dónde y por qué esta necesidad de la referencia entre amplitud y vértice, horizonte e instante, mundo y aislamiento? ¿Qué clase de «y» es esa que está entre estos dos? ¿Por qué aquella amplitud del horizonte anulador tiene que romperla al cabo el instante, y por qué sólo puede romperla él, de modo que precisamente en este rompimiento llega la existencia al auténtico existir? La esencia de la unidad y juntamiento de ambos ¿es al cabo una *ruptura*? ¿Qué significa este *estar rota la existencia en sí misma*? Lo llamamos la finitud de la existencia, y preguntamos: *¿qué significa finitud?* Con esta pregunta obtenemos por vez primera toda la pregunta que se apropia de aquello que quiere pronunciarse en aquel temple de ánimo fundamental. *¿No es la finitud de la existencia la que resuena y nos templa del todo en el temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo?*

Estas tres preguntas que el temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo nos da a preguntar —¿qué es el mundo, qué es la finitud, qué es el aislamiento?— nos las hemos antepuesto sin más brutal y arbitrariamente al comienzo de la asignatura. Ahora es más claro: estas preguntas no vienen de libros, no se han recopilado en una reelaboración de todo tipo de tendencias filosóficas, no se repiten desde una tradición enajenada de la metafísica, sino que ahora revelan su posibilidad, es decir, *su necesidad [Notwendigkeit] en la necesidad [Not] de nuestra existencia*[1]. Estas preguntas sólo son auténticas si están enraizadas ahí de donde ahora vemos que proceden, y sólo si permanecen enraizadas ahí. Pero si son auténticas de esta manera, entonces no son nuevas. Pero si no son nuevas, entonces tampoco son antiguas. Ni antiguas ni nuevas, sino esenciales. Pero en lo esencial también ha venido a ser ya indiferente todo aquello que se vincula a la búsqueda de la originalidad o, lo que es lo mismo y sólo más sospechoso, lo

[1] Recordemos que *Notwendigkeit* significa «necesidad» en el sentido de lo ineludible, y *Not* «necesidad» en el sentido de la menesterosidad. *(N. del T.)*

que se esfuerza por discutir una originalidad que en absoluto es arrogada. La pregunta constante a nosotros es sólo si experimentamos o si somos capaces de desencadenar la fuerza de la liberación que yace encerrada en estas preguntas en tanto que preguntas.

Las tres preguntas se han expuesto en este orden: 1) ¿qué es el mundo?; 2) ¿qué es la finitud?; 3) ¿qué es el aislamiento? Pero las hemos desarrollado de modo que la finitud se ha impuesto como tercera pregunta. ¿Pero como tercera en qué sentido? *Como la raíz unificante y original de las otras dos.* Porque es la más original que reúne las otras dos, en la enumeración la colocamos en el *medio*: ello debe indicar su carácter de originalidad. Pero en el orden del preguntar hasta el final estas preguntas sólo podemos registrarla en el tercer lugar, lo que al mismo tiempo significa que con la primera y la segunda preguntas respectivamente somos ya impelidos a ella.

Las tres preguntas —qué es el mundo, qué es el aislamiento, qué es la finitud— hemos tratado de desarrollarlas a partir de un temple de ánimo fundamental de nuestra existencia *de tal modo* que, justamente en ello, el *temple de ánimo fundamental* de aquel aburrimiento profundo se *agudice* cada vez más como *posibilidad.* Este temple de ánimo fundamental no lo despachamos como algo supuestamente constatado, sino que la *elaboración de estas preguntas* no es otra cosa que el *agudizamiento de la posibilidad de aquel temple de ánimo fundamental.* Pero este aburrimiento profundo y el aburrimiento en cuanto tal están enraizados en la *temporalidad* de la existencia. Es decir, las tres preguntas se remontan ellas mismas en su origen a la *pregunta por la esencia del tiempo.* Pero la pregunta por la esencia del tiempo es el *origen de todo preguntar de la metafísica* y de su posible desarrollo. Sin embargo, si la problemática de la metafísica tiene que desarrollarse en todo momento a partir de la temporalidad de la existencia, es algo que no puede decidirse objetivamente, para toda la historia universal, por decirlo así. Tiene que quedar abierta la posibilidad de otra necesidad de la fundamentación de la metafísica. Pero esta posibilidad no es una posibilidad vacía, lógicamente formal, sino que lo posible de esta posibilidad depende sólo del destino del hombre.

Volvamos a recapitular sobre el camino recorrido. Al hilo conductor y en la claridad relativa del fenómeno aclarado del aburrimiento, y en particular del aburrimiento profundo, hemos intentado ilustrar *un* temple de ánimo fundamental de nuestra existencia, *un* aburrimiento profundo de nuestra existencia. Esta ilustración se ha movido en la forma del preguntar. En ello, partimos de uno de los momentos del aburrimiento profundo, el *ser dejados vacíos* en el sentido del desistir lo ente en su conjunto. Con ello se corresponde en el aburrimiento profundo, por el que estamos pregun-

tando, la falta de opresión, la ausencia de misterio en nuestra existencia, que sólo conoce necesidades y sólo defensas de emergencia, que de inmediato se mueven en la misma superficie de la existencia o quizá en una aún más superficial. Con la marcha interna del ser dejados vacíos, la falta de opresión, se corresponde un excepcional *darnos largas* en el sentido del instante que de modo indirecto se anuncia conjuntamente. En correspondencia con la falta de opresión en conjunto, se anuncia conjuntamente la necesidad [*Notwendigkeit*] para esta situación, la necesidad [*Notwendigkeit*] de la extrema exigencia al hombre de volver a asumir su existencia misma expresa y específicamente, cargársela sobre los hombros. El hombre tiene primero que volver a decidirse o que aprender a decidirse a esta exigencia, no porque eso se diga en alguna asignatura, sino sólo en la medida en que sucede a partir de una opresión real de la existencia en su conjunto. Esta forma inquiriente sólo puede significar para nosotros formar en todo caso la disposición para esta opresión y para el instante que le pertenece, para el instante que el hombre actual malinterpreta como el apresuramiento de su reaccionar y como la subitaneidad de sus programas. Esta exigencia no consiste en este o aquel ideal del hombre en algún ámbito de su posible hacer, sino en la *liberación de la existencia en el hombre*. Esta liberación es al mismo tiempo la tarea de volver a darse a sí mismo la existencia como auténtica *carga pesada*: liberación de la existencia en el hombre que cada uno sólo puede realizar en cada caso por sí mismo desde el fondo de su esencia. Pero eso no significa que esta exigencia implique retirarse de la realidad actual, despreciarla o hostilizar contra ella. Pero tampoco significa —lo cual sería correlativo—, por así decirlo, tomar, en una mala instantaneidad, medidas de emergencia, por así decirlo, para la cultura amenazada. En la comprensión de esta exigencia de que hoy el hombre tiene que volver a asumir su propia existencia, tenemos que mantenernos alejados de entrada de este malentendido, como si pudiera suceder que mediante un hermanamiento universal en lo inesencial, no obstante pudiéramos aproximarnos en algún lugar a lo esencial. En la exigencia se trata más bien de que toda existencia conciba en cada caso por sí misma esta necesidad [*Notwendigkeit*] desde el fondo de su esencia. Si, a pesar de todas las necesidades [*Nöte*], hoy falta la opresión de nuestra existencia, y si falta el misterio, entonces para nosotros se trata primeramente de ganar aquella base y aquella dimensión para el hombre dentro de las cuales le vuelve a salir al encuentro tal cosa como un misterio de su existencia. Que en esta exigencia y en el esfuerzo por aproximarse a aquel misterio al hombre normal y decoroso de hoy le pueda entrar miedo, y entre tanto quizá pueda marearse, de modo que se aferre tanto más crispadamente a sus ídolos, es totalmente normal. Desear otra cosa se-

ría un malentendido. Primero, tenemos que volver a invocar aquello que es capaz de provocarle un terror a nuestra existencia. Pues, ¿qué sucede con nuestra existencia cuando un acontecimiento tal como la guerra mundial en lo esencial ha pasado de largo ante nosotros sin dejar ningún rastro? ¿No es eso una señal de que quizá ningún acontecimiento, por muy grande que sea, es capaz de asumir esta tarea si el hombre previamente no se ha puesto en camino para ser despertado? Este temple de ánimo fundamental de un aburrimiento profundo, si está despierto, *puede* hacernos manifiestos la falta de esta opresión y, a la vez, este instante. Desde este temple de ánimo fundamental como uno posible para el que aquí tenemos una señal, hemos tratado de desarrollar brevemente las tres preguntas: qué es el mundo, qué es la finitud, qué es el aislamiento, para de este modo poner en claro que esto no son preguntas de libro, que no son preguntas literarias o preguntas de alguna tendencia de una filosofía y escuela, sino preguntas que plantea la propia necesidad [*Not*] esencial de la existencia, si es que se trata de que la existencia tiene primero que volver a hacerse transparente para sí misma, para dejarse afectar por otro. Con ello queda dicho al mismo tiempo que toda esta problemática, en tanto que surge de este temple de ánimo fundamental, se refiere a una dimensión del preguntar que ya está indicada conjuntamente con este temple de ánimo fundamental. Decimos que el temple de ánimo fundamental del aburrimiento está enraizado en la temporalidad de la existencia. La *temporalidad de la existencia*, y por tanto la *esencia del tiempo* mismo, es la *raíz para estas tres preguntas*, que en sí mismas, en su unidad peculiar, acoplan la *pregunta fundamental de la metafísica* que nosotros designamos la *pregunta por el ser: ser y tiempo.*

§ 40. El modo como hay que preguntar las tres preguntas

Con ello, parece que sabemos *qué* tenemos que preguntar ahora. Pero precisamente cuando queríamos aferrarnos a este saber olvidamos fácilmente lo igualmente urgente, la claridad de *cómo* tenemos que preguntar estas tres preguntas, de *cómo* tenemos que situarnos ante las posibles respuestas y de *cuál es el* único *modo* como podemos tomarlas.

No pretenderemos que respondiendo a estas preguntas habremos construido el edificio de una visión del mundo y que por tanto estaremos exhortando a vivir en él. Tal vez el hombre de hoy aún no esté en una disposición real, es decir, madura, para eso que llamamos expresamente visión del mundo. Tampoco creeremos que con estas preguntas y con las respuestas a ellas se erradica la necesidad [*Not*] de la existencia actual. Cuando la

situación se radicaliza, la necesidad sólo se agudiza, se agudiza en el único sentido posible de que este preguntar nos lleva al *borde* de la posibilidad: de la *posibilidad* de volver a darle a la existencia *realidad*, es decir, su *existir*. Pero entre este borde extremo de la posibilidad y la realidad de la existencia hay ciertamente una línea fina, aquella línea de la que uno jamás puede salirse, pero aquella línea que el hombre sólo se salta si le da a su existencia una sacudida. De este borde de lo posible a la sacudida hacia la realidad sólo conduce el actuar individual mismo: el *instante*. El filosofar, por el contrario, sólo puede conducir hasta el borde: siempre se queda en lo penúltimo. Pero incluso hasta allí sólo puede conducir si realmente se adelanta [*vorläuft*] hasta esto penúltimo y, de este modo, comprende toda su provisionalidad [*Vorläufigkeit*] y finitud, es decir, comprende que no puede aplicarse vacía y decorosamente a diversas investigaciones, que tal vez sean correctas, para confiar el resto al buen Dios y a la casualidad, el resto, es decir, lo esencial: conducir realmente hasta el borde de las posibilidades y disponer previamente la posibilidad y el camino respectivo de tal conducción.

Con ello queda indicado *cómo* tenemos que preguntar estas tres preguntas. Este preguntar siempre puede servir sólo para llamar la atención sobre aquel temple de ánimo fundamental, es decir, para volver a hacer manifiesta la existencia en el hombre de hoy, para que vea en general la posibilidad en la que tiene que estar para que logre lo que se impone como necesidad [*Notwendigkeit*]: el no actuar contra lo esencial en la existencia. Pero no actuar en contra significa: *contenerse*. Pero el contenerse sucede sólo en la fuerza de aquella verdad en la que la existencia se manifiesta a sí misma. Hay que decir todo esto para que no nos perdamos inadvertidamente en las preguntas, para que no se nos degeneren en una especulación que flota en el vacío y que se agota en sí misma. Mucho más esencial que la agudeza mental y que el rigor de la penetración conceptual, que tal vez necesitemos y que, frente a la ciencia, sigue siendo de un tipo peculiar, es la seriedad de mantener estas preguntas en su camino correcto, para que sirvan a aquello que le es encomendado al filosofar: *no describir la conciencia del hombre, sino conjurar la existencia en el hombre*. El conjurar no sucede mediante magia ni visión mística, sino mediante la sobriedad de un preguntar conceptual, de un preguntar que, ciertamente, a diferencia de todo investigar científico, jamás puede meterse en un ámbito delimitado ni corretear en su coto, sino de un preguntar que, en el preguntar, antes que nada *tiene que configurarse el espacio de la pregunta*, y que sólo en el preguntar es capaz de *mantenerlo abierto*.

§ 41. El desplazamiento de las tres preguntas a cargo del sano entendimiento humano y de la tradición

Pero las tres preguntas —¿qué es el *mundo?*, ¿qué es la *finitud?*, ¿qué es el *aislamiento?*—, si las tomamos así superficialmente, tal como se nos han propuesto, preguntan algo que todo el mundo conoce. Cierto, todas las preguntas de la filosofía son de tal modo que casi se puede decir: cuanto más pregunta un problema filosófico por algo que a la conciencia cotidiana le resulta aún totalmente desconocido, tanto más se mueve la filosofía sólo en lo inesencial, no en el centro. Cuanto más conocido y evidente es aquello por lo que pregunta, tanto más esencial es la pregunta. Pero justamente por eso, tanto más imperiosa es la equivocidad. Pues al entendimiento común le parece que la filosofía no sólo pregunta por aquello que también y de todos modos le resulta conocido, por lo que en realidad él ya no tiene que preguntar más, sino que le parece que ella pregunta también a la manera como él, el sano entendimiento humano, suele preguntar, como él preguntaría *si* él preguntara por esto que es evidente. Así parece, mas no es así en absoluto. Toda filosofía grande y auténtica se mueve en el círculo de pocas preguntas, que para el entendimiento común siempre son absolutamente las mismas y que sin embargo, en todo filosofar, son necesariamente distintas. *Distintas* no en un sentido externo, sino de modo que *lo mismo* se vuelve a *transformar* esencialmente en cada caso. Sólo en esta *transformación* tiene la filosofía su auténtica mismidad. Esta transformación le da al *acontecer* de la historia del filosofar una *historicidad exclusivamente propia* que tiene sus propias exigencias (sacrificio, el ser superado), una historicidad que jamás somos capaces de comprender ni de concebir si la referimos a la idea de historia que obtenemos por ejemplo de las historias escandalosas en el periódico. La *historicidad de la historia de la filosofía*, y de modo correspondiente, de un modo completamente distinto, la historicidad de la historia del *arte*, de la *religión*, son en sí mismas totalmente diferentes, y a causa de esta diversidad están a su vez en una conexión total que a nosotros nos resulta aún del todo oscura. Pero *transformar* no significa lo que la vanidad de los literatos entiende por ello: decir lo contrario siempre y a cualquier precio, o, caso de que en este negocio siempre lleguen fácilmente demasiado tarde, declarar después: yo eso ya lo dije hace tiempo. Pero la *mismidad* de la filosofía no consiste en que todos opinen lo mismo y todos digan sí a todo. Como el entendimiento vulgar —el ideal gozoso— busca tal mismidad en la filosofía, pero de hecho no la encuentra, sólo le queda la otra posibilidad de considerar la historia de la filosofía como un manicomio en el que cada vez uno mata a golpes al otro y aporta alguna otra

opinión distinta. Por eso, la idea de aquella philosophia perennis es también sólo el medio con el que, fuera de la filosofía, el entendimiento vulgar se prepara la historia de ella, que le resulta totalmente incomprensible e inaccesible, si es que a lo largo de la historia del espíritu no es tratado eternamente lo mismo de la misma manera, igual que la vida cotidiana siempre proporciona lo mismo de la misma manera.

Por consiguiente, las tres preguntas no sólo son conocidas en aquello *a lo que* conciernen, sino que al mismo tiempo son conocidas a partir de la historia de la filosofía *en tanto que preguntas*, en tanto que temas. Tradición y sano entendimiento humano desplazan estas preguntas. Pero ambos poderes nivelan tal preguntar, le quitan al preguntar su agudeza, y de este modo impiden la visión de la necesidad del esfuerzo, sólo en el cual crecen hasta hacerse preguntas.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL COMIENZO DEL PREGUNTAR METAFÍSICO CON LA PREGUNTA POR EL MUNDO. EL CAMINO DE LA INVESTIGACIÓN Y SUS DIFICULTADES

§ 42. El camino de la consideración comparativa de tres tesis conductoras: la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo, el hombre configura mundo

Comenzamos con la primera de las tres preguntas: *¿qué es el mundo?* Esta pregunta formulada la seguimos tomando aún simplemente como una pregunta que flota en el vacío, dicha así al aire. Primeramente no sabemos de dónde hemos de tomar la respuesta. Es más, mirándolo exactamente ni siquiera sabemos qué estamos preguntando, en qué dirección del preguntar nos movemos. El *camino inmediato* para una primera aclaración, como en todos los casos tales, es que nos atengamos a la palabra y que sigamos la *historia de la palabra* «mundo» y la historia de la elaboración del concepto que se encierra en ella. Este camino lo intenté en el tratado *De la esencia del fundamento*, pp. 23-37 (sexta edición). Ciertamente, la exposición que allí se da del concepto κόσμος, mundus, mundo, es meramente una indicación de las estaciones características de esta historia, y sobre todo mantenida totalmente dentro de los límites que quedan trazados con el tema del tratado. Pero para una primera orientación sobre el concepto puede servir lo que

allí se expuso. Pero lo allí tratado no sólo tiene que exponerse más en concreto y por extenso, sino que tiene que completarse, o mejor, tiene que fundamentarse por vez primera mediante *la* historia del concepto de mundo, que no se acuña en absoluto en la historia de la palabra. Esta historia de la palabra da sólo el armazón externo. Pero aquella historia interior sólo se puede ver en conexión con el *problema* fundamental de la metafísica y al hilo conductor de una versión aclarada del *problema* del mundo. Renuncio aquí a repetir lo allí expuesto. Pero su conocimiento puede ser de utilidad, así como, en general, todo el apartado II del tratado es importante para este problema. Indiquemos sólo muy en general en qué marco se mueve inicialmente —visto desde fuera— el problema del mundo. Lo más conocido se evidencia en la diferencia entre mundo y Dios. El mundo es el conjunto de lo ente no divino y extradivino. En un sentido cristiano, esto es al mismo tiempo lo creado frente a lo increado. Después, un fragmento del mundo así entendido es también el hombre. Pero el hombre no sólo se considera un fragmento del mundo que sucede dentro de él y que conjuntamente lo constituye, sino que el hombre está frente al mundo. Este estar enfrente es un *tener* el mundo como algo en lo que el hombre se mueve, con lo que se confronta, que él domina y de lo que se sirve y a lo que al mismo tiempo está abandonado. Así resulta: el hombre es 1) un fragmento del mundo; 2) en tanto que este fragmento, es al mismo tiempo señor y siervo del mundo.

Por muy imprecisa que pueda ser esta diferencia, apunta a una doble posición del hombre respecto del mundo, y al mismo tiempo a una equivocidad en el propio concepto del mundo. Inicialmente y a la larga tomamos la palabra «mundo» en esta equivocidad. Una consideración histórica puede perfilar estas conexiones.

A diferencia de este *camino histórico* hacia la comprensión del concepto de mundo, en *Ser y tiempo* intenté una primera caracterización del *fenómeno del mundo* mediante una interpretación del modo *como primeramente y la mayoría de las veces nos movemos cotidianamente en nuestro mundo.* En ello partí de lo que cotidianamente tenemos a la mano, lo que empleamos y ejercemos, y concretamente de modo que no sabemos en absoluto de la peculiaridad de este comportamiento, y tan pronto como hemos de describirlo lo malinterpretamos con conceptos y cuestiones que proceden de otro lado. Esto que nos resulta del todo cercano y comprensible todos los días en el fondo nos es ya lejano e incomprensible. Desde esta primera caracterización del fenómeno del mundo y a través de ella hay que avanzar hasta la mostración del fenómeno del mundo como problema. Pero jamás se me ha ocurrido pretender afirmar y demostrar con esta interpretación

que la esencia del hombre consista en que maneje cuchara y tenedor y viaje en el tranvía. Pero el camino que en *Ser y tiempo* se emprendió para iluminar el fenómeno del mundo exige una perspectiva muy amplia y larga, que aquí —en estas lecciones—, desde la distancia, no puede hacerse visible.

Ahora escogemos más bien un *tercer* camino: el de una *consideración comparativa.* Hemos oído que el hombre no es sólo *un fragmento del mundo*, sino señor y siervo de él en el sentido de que lo «*tiene*». El hombre tiene mundo. ¿Qué sucede con lo ente restante, que también es, como el hombre, un fragmento del mundo, por ejemplo los animales, las plantas, las cosas materiales, las piedras? A diferencia del hombre, que también *tiene* el mundo, ¿son sólo fragmentos del mundo? ¿O también el animal tiene mundo, y cómo? ¿Del mismo modo que el hombre, o de otro modo? ¿Cómo hay que concebir esta alteridad? ¿Qué sucede con la piedra? Aquí se aprecian ya diferencias, aunque todavía tan imprecisas. Las fijamos en tres tesis: 1) la piedra (lo material) *es sin mundo*; 2) el animal es *pobre de mundo*; 3) el hombre *configura mundo.*

En tanto que intentamos elaborar la esencia de la *falta de mundo*, de la *pobreza de mundo* y de la *configuración de mundo*, nos estamos moviendo en diversas referencias según las cuales lo ente puede estar referido al mundo. Mediante tal interpretación comparativa hay que lograr hacer penetrable la propia esencia del mundo y aproximárnosla tan cerca que primeramente podamos preguntar por ella. Pues el problema del mundo no se da en modo alguno como si se tratara únicamente de una interpretación más estricta y rigurosa de la esencia del mundo, sino que se trata de traer a la mirada por vez primera lo *mundano* del mundo como posible tema de un *problema fundamental* de la *metafísica.*

Aparte del camino histórico que mencionamos en primer lugar, y del segundo, que parte de la comprensión del mundo cotidiana del hombre y que se queda en la comprensión del mundo del hombre, y del tercer camino que hay que emprender ahora de la consideración comparativa, hay aún otros caminos posibles que ahora no aducimos. Pero todos estos caminos tienen necesariamente sus carencias y sus dificultades propias, concretamente porque todo camino viene de fuera, es decir, conlleva los principios y el modo de ver del entendimiento vulgar, y porque en el transcurso del recorrido del camino se trata de desprenderse en primer lugar de este modo habitual de ver y preguntar, o bien de modificarlo bajo la coerción de lo contemplado cada vez más claramente. Esto está vigente para *todo* problema de la metafísica, y ello implica que a ella jamás se la puede valorar con los criterios del entendimiento vulgar, por ejemplo si ella es amiga o ene-

miga de la cultura. Ella no es ni lo uno ni lo otro, es decir —viéndolo desde fuera—, ella es a la vez ambas cosas, es «equívoca», y esto sólo porque, en el fondo, está más acá de tales diferenciaciones.

El tercer camino —el de una consideración comparativa— todavía parece ciertamente el más transitable, porque tiene una gran movilidad y porque, al diferenciar y captar las diferencias, lo primero que llegamos a ver es lo que coincide y es lo mismo. Sólo que precisamente el tercer camino tiene dificultades especiales, que hay que nombrar brevemente al comienzo para que no nos molesten continuamente. Sólo *nombramos* las dificultades, no las eliminamos.

§ 43. Dificultad fundamental de contenido y de método en relación con la determinación de la esencia y la accesibilidad de la vida

Para la consideración comparativa tenemos como tema las cosas materiales (la piedra), el animal y el hombre. Por eso tenemos que disponer ya de diferencias esenciales entre estos tres para movernos en el tema. O al menos tenemos que tener la posibilidad de nombrar en todo momento estas diferencias. Pero ya la diferencia entre animal y hombre es difícil de determinar. Ciertamente, es fácil decir: uno es un ser vivo racional, y otro uno irracional. Pero la pregunta es justamente: ¿qué significa aquí razón y falta de razón? Aun cuando eso se haya aclarado, sigue siendo incierto si justamente esta diferencia es lo más esencial y lo metafísicamente de peso. En la pregunta por la relación entre animal y hombre tampoco puede tratarse de decidir si el hombre procede del mono o no. Pues esta pregunta ni siquiera podemos plantearla, por no decir ya responderla, mientras no veamos claramente qué diferencia hay entre ambos y cómo hay que obtenerla. Es decir, tenemos que poder dar información no acerca de cómo animales y hombres se diferencian en algún aspecto, sino acerca de qué constituye la *esencia de la animalidad del animal* y la *esencia de la humanidad del hombre*, y con qué preguntas acertamos en general con la esencia de tales entes. A su vez, la animalidad del animal sólo podemos determinarla si resulta claro qué es lo que constituye la *vida de lo vivo* a diferencia de lo no vivo, que ni siquiera tiene la posibilidad de morir. Una piedra no puede estar muerta, porque no vive.

Pero la dificultad no es sólo una dificultad *de contenido* en relación con *qué* sea la vida en general, sino, en la misma medida y casi aún más, una *del método*: *¿de qué modo* puede y debe hacerse accesible la vida de lo vivo en su esencia? ¿De qué modo se nos ha de hacer accesible la vida, el ser-animal

del animal y el ser-planta de la planta? No basta con describir morfológicamente la figura del animal, sus miembros y similares. No basta con investigar los procesos fisiológicos y enlazar además con ello algún tipo de psicología del animal, sino que en todo ello hemos presupuesto ya que el animal vive, que en su comportamiento le va en cada caso de tal y cual modo. ¿Cómo hemos de llegar a ese conocimiento? Tal vez el animal ni pueda observarse a sí mismo ni menos aún contarnos estas observaciones. Y cuando se expresa, cuando el animal, como suponemos, nos da noticia de él mismo con algunos movimientos expresivos y sonidos, entonces estas noticias tienen que pasar después de todo por nuestra interpretación y nuestra explicación.

Así se nos evidencian dos dificultades fundamentales: 1) *¿Como qué* hay que *determinar* en general la esencia de la vida? 2) *¿Cómo* es originalmente *accesible* lo vivo en cuanto tal: el ser-animal del animal y el ser-planta de la planta? ¿O no hay aquí en absoluto ningún acceso original? ¿Qué sucede entonces con el carácter de la —como siempre dada— caracterización esencial de lo viviente? En nuestras consideraciones comparativas tenemos que dejar abiertas ambas preguntas, es decir, pese a todo tenemos que dar siempre de alguna manera, por muy provisional y por poco vinculante que sea, una respuesta a ello que nos guíe en las consideraciones comparativas. Por otra parte, estas consideraciones comparativas pueden y tienen que prestar al cabo justamente una contribución al esclarecimiento y posible respuesta de estas preguntas.

De este modo, aquí nos estamos moviendo continuamente en un círculo. Eso es el indicio de que nos estamos moviendo en el ámbito de la filosofía. Por todas partes un *girar*. Este moverse en círculo de la filosofía es de nuevo algo que repugna al entendimiento vulgar. Él sólo quiere precisamente llegar al fin, tal como se agarran las cosas por el mango. Ir en círculo, eso no conduce a nada. Pero sobre todo uno se marea, y el mareo es intranquilizador. Parece como si uno estuviera colgando en medio de la nada. ¡Por tanto, no este movimiento circular ni tampoco ningún círculo! Después de todo, eso ya lo dice una regla de la lógica general. Por eso es la ambición de una filosofía científica arreglárselas sin este círculo. Pero aquel que en una pregunta filosófica todavía no ha caído en el mareo todavía no ha preguntado nunca filosofando, es decir, todavía no ha ido nunca en el círculo. En este movimiento circular, lo decisivo no es lo único que ve el entendimiento vulgar, recorrer la periferia y regresar al mismo lugar en la periferia, sino el mirar al *centro* en cuanto tal, un mirar que es posible en la marcha circular y sólo en ella. El centro en cuanto tal sólo se manifiesta en el dar vueltas en torno a él. Por eso, todos los intentos de expulsar argu-

mentando lo circular de la filosofía conducen lejos de la filosofía. Y todas las objeciones que trabajan con el argumento de que la consideración es circular demuestran ya que no son en absoluto objeciones filosofantes, es decir, que frente a la filosofía no dicen nada. Sin embargo, no toda demostración circular es ya un indicio de pensamiento filosofante (círculo y torbellino).

Es decir, nos estamos moviendo en un círculo cuando *presuponemos* una *cierta concepción fundamental de la esencia de la vida* y del *tipo de su interpretabilidad*, y cuando partiendo de este presupuesto abrimos precisamente el camino para llegar a una concepción fundamental de la vida.

§ 44. Resumen y reintroducción tras las vacaciones: metafísica como preguntar conceptualmente abarcador; despertar el temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo; las preguntas metafísicas que hay que desarrollar a partir del temple de ánimo fundamental. Directrices para la correcta comprensión del discurso sobre el temple de ánimo fundamental del filosofar

Metafísica, conocimiento metafísico, es un preguntar *conceptualmente abarcador*, conceptualmente abarcador en el doble sentido de que: 1) en toda pregunta metafísica está comprendido en cada caso lo ente en su conjunto; y 2) quien pregunta metafísicamente está en cada caso introducido en la pregunta, es coafectado por el preguntar y por lo propio preguntado. El hombre sólo es alcanzado y afectado cuando en su existencia es alcanzable y cuando es arrebatable en la afectabilidad, cuando en su esencia se encierra la posibilidad de *ser arrebatado*. Esta posibilidad esencial de ser arrebatado forma parte de la esencia del hombre en tanto que su ser-ahí significa siempre —pero no sólo— *estar templado*. Sólo lo que es originalmente templado puede estar destemplado. Lo que está destemplado puede reafinarse. Donde hay temple, ahí es posible el cambio de temple y por tanto también *despertar el temple*. Por eso, para poder desarrollar un preguntar conceptualmente abarcador, teníamos que despertar previamente un temple de ánimo fundamental, crear la posibilidad de un ser arrebatados. A esta tarea se dedicó la anterior primera parte de la asignatura, y ella fue una interpretación determinadamente dirigida *de un aburrimiento profundo en el fondo de nuestra existencia*. Pero las discusiones anteriores de la primera parte de la asignatura sólo tienen legitimidad y peso desde la segunda parte. Allí se han de preguntar realmente las preguntas metafísicas que hay que desarrollar *a partir del temple de ánimo fundamental*. Como

tales preguntas hemos desarrollado las tres: ¿qué es el mundo?, ¿qué es la finitud?, ¿qué es el aislamiento? En ello, la pregunta intermedia es la más original y central. Aquí no queremos seguir indagando la conexión entre temple de ánimo fundamental y metafísica. Sólo en unos puntos quiero dar *directrices* para la comprensión posterior y para evitar malentendidos que se sugieren necesariamente a partir de la equivocidad de la filosofía.

1) Cuando como base de nuestro preguntar pusimos un temple de ánimo fundamental, este determinado temple de ánimo fundamental, con ello no se afirma que las tres preguntas que desde ahí se desarrollaron también agoten metafísicamente este temple de ánimo fundamental, como si a partir de este temple de ánimo fundamental sólo fueran posibles estas tres preguntas determinadas. Ellas sólo se han obtenido *a partir de* él.

2) A su vez, no se puede afirmar que este determinado temple de ánimo fundamental sea por sí mismo el único camino para estas tres preguntas. Precisamente si son realmente metafísicas, entonces tienen que poder desarrollarse *a partir de todo* temple de ánimo fundamental de la existencia.

3) Pero qué temple de ánimo fundamental escojamos para el desarrollo y la realización de las preguntas no queda sin embargo a nuestro arbitrio. Aunque en cierto sentido escogemos y en ello somos libres, sin embargo, en el sentido más profundo, estamos vinculados y obligados. Ciertamente, esta elección no es un extraer lo arbitrario que se ofrece a la elección. Más bien:

4) La elección es un vincularse a la coerción que hay en la propia metafísica a realizar la intervención de una determinada existencia finita, pero eso significa a asumir toda la condicionalidad de su preguntar que hay allí implicada. Pero cuando en cada caso preguntamos a partir de un determinado temple de ánimo fundamental, eso tampoco significa que este temple de ánimo fundamental pueda más que los otros, que los aparte, que los rebaje en su significado. Al contrario:

5) Todo temple de ánimo fundamental auténtico libera y profundiza, enlaza y resuelve a los demás. Hasta hoy sabemos demasiado poco de este acontecimiento fundamental del temple de ánimo en la existencia. Tampoco llegaremos a saberlo jamás con una psicología de los sentimientos, ni lo discurriremos con ninguna reflexión, por muy exagerada que sea, sino que sólo con la existencia misma, y sólo en la medida en que aportemos la fuerza para ser *ahí*, experimentaremos este temple de ánimo fundamental. Por tanto, tan equivocado es absolutizar como único un temple de ánimo fundamental como el procedimiento de relativizar recíprocamente todos los temples de ánimo fundamentales posibles. Este procedimiento es equivocado porque aquí no se trata en absoluto de cosas que, situadas en un nivel, puedan intercambiarse mutuamente. Sino que:

6) Este acontecimiento del propio temple de ánimo fundamental, y más aún el de su elección en la intervención de la existencia del filósofo, está enraizado en la historia de la existencia. Pero la historia no se deja calcular. Con el cálculo y con el funcionamiento, como mucho, la historia se puede falsear y reprimir. Si el respectivo temple de ánimo fundamental de una metafísica, y el modo y la medida en que él templa, son destino, es decir, al mismo tiempo se transforman y no son vinculantes para toda época, entonces, *después de todo, la filosofía permanece en la proximidad excepcional de un determinado temple de ánimo fundamental.* Pero no porque sea filosofía, sino porque la filosofía, como a su manera por ejemplo el arte, exige eso que nosotros, de modo suficientemente torpe y confuso, queremos decir cuando decimos que ella tiene que ser creadora. Creadora: eso no se mienta aquí como un distinguirse y sobresalir por encima del trabajador ayudante y del negociador que no son creadores, sino que mienta lo creador en atención a la obligación que se encierra en ello mismo y a la actitud que lo mantiene. Crear es un configurar libre. Sólo hay libertad donde hay un asumir una carga pesada. En el crear, esta carga pesada es, en cada caso a su modo, una obligación y una necesidad en la que el hombre se siente sobrecargado en su ánimo [*schwer im Gemüt*], de modo que él se encuentra apesadumbrado [*schwer zumute ist*]. Todo actuar creador está en la melancolía [*Schwermut*], sepa claramente de ello o no, hable ampliamente sobre ello o no. Todo actuar creador está en la melancolía, lo que ciertamente no significa que todo melancólico sea creador. De esta conexión entre creación y melancolía sabía ya *Aristóteles* cuando plantea la pregunta: Διὰ τί πάνες ὅσοι περιττοὶ γεγόνασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποίησιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες[1]: «¿Por qué motivo todos los hombres que han realizado algo sobresaliente —ya sea en la filosofía, en la política, en la poesía o en las artes plásticas— son palmariamente melancólicos?». *Aristóteles* nombra allí explícitamente a Empédocles, Sócrates y Platón. (*Aristóteles* distingue una μελαγχολία διὰ φύσιν y una μελαγχολία διὰ νόσον).

7) La filosofía como acción creadora y esencial de la existencia humana está en el *temple de ánimo fundamental de la melancolía.* Esta melancolía atañe a la forma, no al contenido del filosofar, y ya se perfila necesariamente un temple de ánimo fundamental que delimita el contenido del preguntar filosófico.

Señalar hoy tales conexiones es especialmente peligroso, porque de inmediato se abusa de tales aclaraciones para apropiarse de lo creado y de las

[1] Aristóteles, *Problemata. Aristotelis Opera.* Ed. I. Bekker, Berlín, 1831. Vol. II Λ 1, 953 a 10 ss.

obras por vía de analizar psicológicamente su procedencia y el modo de su creación. Nuestra vida espiritual está hoy —frente a sí misma y frente a la historia— en amplia medida metida a la fuerza en este callejón sin salida, y no puede ni ir hacia delante ni hacia atrás, en el callejón sin salida de la opinión equivocada de que algo ha sido comprendido y apropiado cuando está explicado psicológica y antropológicamente en su procedencia. Porque todo puede explicarse así, parece que se está objetivamente por ello. Uno se persuade de que este explicar psicológicamente objetivo y este hacerlo valer todo a partir de su origen psicológico es tolerancia y libertad superior, mientras que, en el fondo, es la tiranía más cómoda e inofensiva, en la que uno no se juega nada, si siquiera la propia posición, pues para ésta se tiene también una explicación psicológica. Pues bien, todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre el temple de ánimo, el modo como hemos tratado de despertar este temple de ánimo fundamental, puede ser empujado en la dirección de este arruinamiento íntimo de nuestra época, más aún, por así decirlo, puede desencarrilarse por sí mismo hacia allí. Todo esto puede desencarrilarse hacia allí, concretamente porque con estas discusiones tal vez nos estemos moviendo en el centro del filosofar, y por tanto estemos llegando a la más próxima cercanía de su equivocidad.

Tanto más tenemos que aprender a comprender que los temples de ánimo sólo son *lo que son* cuando *templan*, es decir, cuando determinan un *actuar real. Nuestro* actuar es aquí un *preguntar determinado*. Hemos comenzado con la caracterización de la primera pregunta: ¿qué es el mundo? Hemos señalado que hay *diversas vías* para desarrollar la pregunta: 1) la consideración histórica de la historia del concepto de mundo; 2) el desarrollo del concepto de mundo a partir de nuestra comprensión cotidiana del mundo. Elegimos como tercera vía una *consideración comparativa*. Sus estaciones las fijamos en tres tesis: 1) la piedra es sin mundo; 2) el animal es pobre de mundo; 3) el hombre configura mundo.

CAPÍTULO TERCERO

EL COMIENZO DE LA CONSIDERACIÓN COMPARATIVA PARTIENDO DE LA TESIS INTERMEDIA: EL ANIMAL ES POBRE DE MUNDO

El camino para la elaboración de la pregunta: ¿qué es el mundo? ha de ser una consideración comparativa. Pero esta pregunta misma no está desarraigada. El temple de ánimo fundamental es el lugar constante de la pregunta, y eso tenemos que recordarlo una y otra vez. Con una discusión comparativa de las tres tesis: la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo, el hombre configura mundo, queremos delimitar provisionalmente lo que entendemos en general por el título *mundo*, en qué dirección tenemos que mirar en la comprensión. Preguntamos: ¿qué es el mundo? Preguntamos así no para obtener alguna respuesta, ni siquiera en forma de una «definición», sino para desarrollar realmente una pregunta metafísica. En la pregunta correctamente desarrollada se encierra la auténtica comprensión metafísica. Dicho de otro modo, las preguntas metafísicas quedan sin respuesta, en el sentido de la comunicación de una circunstancia conocida. Las preguntas metafísicas quedan sin respuesta no porque esta respuesta no pueda alcanzarse, ni porque la metafísica sea imposible, sino porque tal responder en el sentido de la comunicación de una circunstancia constatada no basta a estas preguntas, sino que más bien las arruina y las ahoga.

Ahora bien, para poder desarrollar realmente la pregunta: ¿qué es el mundo?, tenemos que obtener una primera comprensión de aquello que mentamos con «mundo», de aquello para lo cual reservamos este título. Para preparar esta primera comprensión, emprendemos la mencionada consideración comparativa: la piedra es sin mundo; el animal es pobre de mundo; el hombre configura mundo. Una consideración comparativa de piedra, animal, hombre. El punto de vista de la comparación, aquello en cuanto a lo cual comparamos, es la *relación respectiva* de estos tres elementos mencionados con el *mundo*. Las diferencias de esta relación o de esta no-relación ponen de relieve lo que llamamos mundo. Primeramente, una consideración comparativa tal procede en apariencia de modo totalmente ingenuo, como si estos tres elementos mencionados fueran tres cosas de igual orden, en un nivel. Comenzamos la caracterización comparativa *comenzando en el medio*, con la pregunta de qué significa que *el animal es pobre de mundo*, y mirando de este modo, en cierta manera, continuamente hacia los dos lados: la falta de mundo de la piedra y la configuración del mundo por parte del hombre, y desde éstos al animal y su pobreza de mundo. Primeramente, con esta posición en el procedimiento comparativo no se ha decidido nada sobre el orden metafísico.

§ 45. El carácter proposicional de la tesis y la relación entre metafísica y ciencia positiva

a) La tesis «el animal es pobre de mundo» como enunciado esencial y presupuesto para la zoología. El movimiento circular de la filosofía

La tesis conductora en relación con el animal dice: *el animal es pobre de mundo*. ¿Qué tipo de proposición es ésta —y de modo correspondiente las otras dos? Una proposición sobre el animal. El animal es objeto de la investigación de la zoología. ¿Está tomada de ésta la proposición? Pues después de todo ella es una investigación apropiada, la orientación conforme a los hechos que se delimitan con el título «animal». La tesis mencionada es una proposición como: en el enjambre de abejas, un medio por el que las abejas obreras se comunican información sobre los lugares de alimento que han encontrado es una especie de danza que ejecutan en la colmena; o: los mamíferos tienen siete vértebras cervicales. Vemos fácilmente que aquella tesis no dice sólo algo sobre los insectos o sólo sobre los mamíferos. Atañe también por ejemplo a los animales inarticulados, a los unicelulares, las amebas, los infusorios, los erizos de mar, y similares: a *todos* los animales, a *cada*

animal. Diciéndolo desde fuera, aquella tesis es más general que las proposiciones mencionadas. ¿Pero por qué y cuánto más general? Porque la tesis pretende enunciar algo sobre la animalidad en cuanto tal, sobre la esencia del animal: un *enunciado esencial*. Es una tal no porque valga para todos los animales y no sólo para algunos, sino al revés, vale para todos porque es un enunciado esencial. La validez universal sólo puede ser siempre una consecuencia de la esencialidad de un conocimiento, no al revés.

Ahora bien, ¿en qué consiste, si no en su universalidad, la esencialidad de un enunciado, que ha de darse en la tesis mencionada? ¿De dónde procede esta proposición: el animal es pobre de mundo? Volveremos a decir: de la zoología, pues trata de animales. Pero precisamente porque trata sobre ello, esta proposición no puede ser resultado de su investigación, sino su *presupuesto*. Pues en este presupuesto se realiza al cabo una *determinación previa* de aquello que en general forma parte de la *esencia del animal*, es decir, una delimitación del campo dentro del cual tiene que moverse la investigación positiva de los animales. Pero si en la tesis se encierra un presupuesto para toda zoología, entonces no puede obtenerse por vez primera mediante ésta. De ahí parece seguirse que en la discusión de esta proposición nos desprendemos de todos los ricos y enmarañados resultados que hoy ya ni siquiera el experto es capaz de dominar. Así parece. ¿Pero qué criterio tenemos entonces para la verdad de la tesis? ¿De dónde la obtenemos? ¿Es arbitraria o es una hipótesis que, después de todo, tiene que confirmarse con la investigación particular?

Ni lo uno ni lo otro. La proposición ni procede de la zoología ni puede discutirse independientemente de la zoología. La proposición no se basta sin una determinada orientación con arreglo a la zoología y biología en general, y, pese a todo, la dirección de su confirmación no la tiene en ellas. No obstante, esta relación no se puede analizar ahora más detenidamente.

Aquí sólo ha de darse una indicación de la peculiaridad de la proposición y del modo como el entendimiento vulgar se posiciona ante proposiciones semejantes. Proposiciones tales las tomamos aparentemente de la ciencia respectiva (zoología), y al mismo tiempo, con estas proposiciones queremos asegurarle a la ciencia por vez primera su ámbito y, por tanto, su posibilidad. Es decir, nos movemos en *círculo*. El entendimiento vulgar sólo puede ver y captar lo que se encuentra directamente delante de él, y de este modo quiere constantemente moverse directamente hacia delante y pasar de la cosa siguiente a la nueva cosa siguiente. A eso se le llama progreso. En un movimiento circular, el entendimiento vulgar también ve sólo a su modo, es decir, se mueve en la línea circular y toma el ir por el círculo como un salir en dirección recta, hasta que de pronto topa con la

salida y entonces se queda ahí perplejo, porque, después de todo, eso no es un progreso. Pero como el progreso es el criterio de comprensión del entendimiento vulgar, toda marcha circular es de entrada una objeción, un indicio de imposibilidad. Lo fatídico es que en la filosofía misma se trabaja con este argumento del movimiento circular. Aquel argumento es la señal de la tendencia a rebajar la filosofía al nivel del entendimiento vulgar.

Lo esencial del movimiento circular de la filosofía no es recorrer una periferia y regresar al punto de partida, sino mirar hacia el centro, lo cual sólo es posible en la marcha circular. Esto, es decir, el medio y el fundamento, se manifiesta como centro sólo en y para un dar vueltas en torno a él. Con esta circularidad del pensamiento filosófico guarda relación su equivocidad, que no se puede eliminar ni menos aún saldar por medio de una dialéctica. Es característico que en la filosofía y en su historia hallemos una y otra vez, y últimamente de una forma grandiosa y genial, el intento de saldar esta circularidad y equivocidad del pensamiento filosófico por vía de una dialéctica. Pero toda dialéctica en la filosofía es la expresión de un apuro.

Vemos que la relación entre metafísica y ciencia positiva es equívoca y tiene que serlo, si es que aquella tesis no es una tesis zoológica, sino una *metafísica.* Esta equivocidad peculiar, esto que tiene de inquietante lo circular de la tesis, tenemos que tomarlo sobre nosotros, y tenemos que intentar conocer mejor esta tesis en cuanto a su contenido. Pero para ello se necesita aún de una determinación más clara de la relación de nuestro preguntar filosofante con la ciencia que llamamos zoología, una discusión que vale para la relación de la filosofía con todas las ciencias.

b) La relación de nuestro preguntar filosofante con la zoología y la filosofía

La zoología, y así toda ciencia, es histórica, no sólo en sus progresos en los resultados, sino igualmente en sus retrocesos en el modo de su preguntar. Los retrocesos de una ciencia son la mayoría de las veces inaparentes, pero son más centrales que los progresos, en la medida en que afectan siempre a un fracaso del auténtico preguntar en la ciencia respectiva, a un desplazamiento del auténtico peso metafísico de una ciencia a la superficie de investigaciones particulares especiales, que quizá sólo se sostienen mutuamente en suspensión. Toda ciencia es histórica porque cambia y se modifica en la postura fundamental de la ciencia respecto de su ámbito, en la concepción del ámbito en general.

Hoy, y hablamos siempre y también aquí sólo de *nuestra* existencia, nos hallamos en una situación favorable, favorable no sólo por la multiformi-

dad y vitalidad de la investigación, sino favorable por la tendencia fundamental a devolverle y a asegurarle a la «vida», es decir, *al modo de ser del animal y la planta*, su autonomía. Eso significa que dentro del conjunto de la ciencia que llamamos ciencia natural, la biología trata de protegerse frente a la tiranía de la física y de la química. Eso no puede significar que en determinados ámbitos y direcciones haya cuestionamientos físicos y químicos que no estén legitimados ni sean de utilidad dentro de la biología. La lucha contra la física y la química en la biología significa más bien que, *en lo fundamental, desde estas disciplinas la «vida» no puede comprenderse en cuanto tal.* Pero ello implica que tampoco es que la «substancia viviente» se explique primero física y químicamente y que luego, en el apuro cuando las cuentas no salen y queda un resto inexplicable, sea forzoso confesar otro factor, sino que, desde aquello que física y químicamente es inexplicable y absolutamente incomprensible, en tanto que la consistencia fundamental de lo viviente, se realiza su delimitación. La ciencia de la biología se halla ante la tarea de un esbozo totalmente nuevo de aquello por lo que pregunta. (O diciéndolo desde otro aspecto que no coincide sin más con lo que acabamos de decir, hoy se trata de liberarse de la concepción de la vida como un mecanismo. Esta tendencia negativa venía guiada todavía hasta hace poco por el lema: lucha contra el mecanismo, vitalismo, consideración teleológica de la vida. Esta consideración de la vida está tan cargada de grandes malentendidos como la concepción mecanicista de la vida.) Con ello queda ya indicado que esta gran tarea no avanza, más aún, que ni siquiera se la comprende, si, por ejemplo, frente a la la mera morfología y fisiología se lucha también por la psicología de los animales. Pues por esta vía no se habla desde la animalidad del animal, sino que lo que antes se descompuso y malinterpretó física y químicamente ahora se lo vuelve a malinterpretar con ayuda de una psicología tomada a grandes rasgos del hombre.

Pero de todo ello deducimos ya qué dificultades tan grandes rodean a una *interpretación metafísica de la vida*, qué duramente tiene que luchar la biología dentro de la ciencia natural por su propia esencia.

Pero como la existencia de toda ciencia —y por tanto también de la biología— es histórica, su suceder y su relación con la metafísica no pueden pensarse y establecerse como si la biología, en cierta manera, interrumpiera su trabajo positivo de investigación hasta que se disponga de una teoría metafísica suficiente de la vida. En esa misma medida, tampoco una teoría metafísica que flote en el vacío y con una consistencia puramente interna puede ser significativa sólo posteriormente, como una especie de compendio. La investigación positiva y la metafísica no se pueden separar así ni

desarrollarse en un enfrentamiento mutuo. No son dos estaciones de un funcionamiento que se activen una detrás de otra. Su relación no puede establecerse racionalmente, a la manera de una fábrica, como si se tratara sólo de la ciencia y de la metafísica como empresas filiales, de modo que la metafísica aporte los conceptos fundamentales y las ciencias los hechos, sino que la *unidad interna de ciencia y metafísica* es un asunto del *destino*. Eso concierne a dos cosas: 1) Para la posibilidad de una ciencia, todo depende siempre de si, en una época, junto a la multitud necesaria de trabajadores y de técnicos, llegan a existir también o no científicos dirigentes. La capacidad directiva de un investigador no consiste en lo sorprendente o lo inusual de sus descubrimientos, sino en la originalidad de su estar entretejido con el contenido específico más elemental de su ámbito. Para la originalidad real del estar entretejido con el contenido específico más elemental no es imprescindiblemente necesario que sea sostenida expresamente por una filosofía y una metafísica elaboradas. Éstas no tienen como auténtica intención el ser aplicadas rápidamente como un medicamento, sino —al margen de la posible e inmediata aplicabilidad— la tarea incalculable de la formación de la existencia para aquella disposición de la que nace justamente aquella originalidad natural. 2) La segunda condición fundamental de la posibilidad de una ciencia auténtica como destino es que los contemporáneos estén lo suficientemente despiertos y sean lo suficientemente fuertes como para soportar y dejar ser-ahí a tales hombres como los investigadores. Precisamente hoy nos falta esta fuerza y seguridad para dejar ser-ahí a otros que crean lo esencial: una distinción de la época de corte dudoso. Reaccionamos a sensaciones porque sólo tenemos hambre de ellas, y confundimos las sensaciones con la grandeza. En correspondencia con este hambre de sensaciones, somos igual de generosos y de poco selectivos para repartir alabanzas. Pero somos igual de grandes para pasar de largo ante lo esencial, ya únicamente porque sólo rara vez aportamos la fuerza de la veneración auténtica, y de este modo rara vez nos hacemos mutuamente clarividentes para lo digno de veneración y nos mantenemos con fuerza en la veneración. Para hablar muy en concreto y, afortunadamente, con relación a la zoología: cuántos cientos de conocedores y de estudiantes de la naturaleza pasan por el instituto de zoología de nuestra universidad sin ser conmovidos en lo más mínimo por el rango de un investigador como *Spemann*. Este ser conmovido no puede expresarse en un vanidoso culto a la persona, sino que sólo puede testimoniarse en la devoción con la que el individuo singular se mueve en el mundo de los investigadores.

La relación entre la investigación positiva y la metafísica no es asunto de un funcionamiento organizado ni del acuerdo, sino que es destino, y eso

significa siempre que está codeterminada por la disposición interior a la comunidad recíproca. Toco este punto porque esta circunstancia es decisiva para nuestras universidades actuales. Para ambas partes hay señales características de la falta de tal disposición. Eso es, por parte de la filosofía, aquella peculiar presunción de inteligencia con la que, en función de un saber filosófico de conceptos y de fórmulas conceptuales que sólo se ha oído y leído, nos parece que somos superiores y tratamos de enseñar pedantescamente desde fuera ciertas ciencias. Porque el saber filosófico es más universal, por eso es supuestamente superior. Pero esta presunción de inteligencia de ese vacío saberlo todo mejor no es una comprensión madurada ni conquistada desde las propias cosas. Con esta presunción de inteligencia de la filosofía aparente se corresponde, por el lado de la investigación, el empecinamiento de apelar a lo que se da en llamar los hechos, la falta de comprensión de que un hecho por sí mismo no aporta nada: todo hecho que es llevado al campo siempre está penetrado ya de una interpretación. Aquella presunción de inteligencia de la filosofía y este empecinamiento de las ciencias engendran aquella fatídica obstinación del hablar sin entenderse, aquella apariencia de libertad que, en último término, les cede a todos los demás su campo, pero que en el fondo es sólo la inseguridad de todo lo precario e insuficiente. Este estado es característico de la ciencia actual, y es su peligro más íntimo, que es tanto más fatídico cuanto que en realidad no se lo advierte ni se lo entiende. Por el contrario, en ello se ve el comienzo de un estado ideal, según el cual la ciencia pasa a ser una técnica que se desarrolla en sí misma, y la filosofía una parte de lo que se da en llamar formación general. Que de este modo no nos preparamos para una comunidad real entre la metafísica real y la ciencia real es claro. Ciertamente, por un tiempo pareció que la ciencia en cuanto tal venía a titubear. Por eso también se disparó ya el lema: crisis de fundamentación de las ciencias. Pero ella no puede irrumpir seriamente, ni sobre todo ganar la duración necesaria, porque nosotros no nos dejamos conmover hasta el punto de ganar la correspondiente amplitud de miras para lo tremendo y al mismo tiempo elemental de las nuevas tareas. La ciencia no condescede con eso porque está ya demasiado entregada a la servicialidad práctico-técnica. La cosa se ha quedado ahí y ahí se queda: uno produce conceptos fundamentales, el otro aporta hechos. Ésos son los motivos existenciales esenciales para la relación actual entre ciencia y filosofía. Ésos son los motivos que hacen difícil que nos aclaremos cuando somos puestos en la necesidad de proporcionarnos la seguridad necesaria sobre la relación entre ciencia y filosofía.

Con lo que antecede, hemos eludido de entrada la opinión equivocada de que la ciencia sea un plexo de proposiciones válidas tras las cuales haya

además también otra cosa válida. La ciencia la tomamos más bien como una posibilidad existencial de la existencia humana, que no es necesaria para la existencia del hombre, sino que es una posibilidad libre del existir. Vemos en ello que esta posibilidad libre tiene su carácter fundamental en la historicidad, y que el modo de su desarrollo no es un asunto de la organización, no es un asunto del dominio de un sistema filosófico, sino que es asunto del destino respectivo de la existencia respectiva. En la medida en que estamos puestos en este destino, una relación correcta para la conexión entre la filosofía viviente y la ciencia viviente la obtenemos sólo cuando implantamos en nosotros una comprensión correspondiente. Tal cosa no se puede adoctrinar, sino que es asunto de la madurez interna de la existencia.

En función de esta conexión estamos forzados a orientarnos en cierta manera sobre la zoología. Pero esto no hemos de hacerlo externamente, de modo que informemos sobre el estado de la investigación y tratemos diversas teorías, sino que tenemos que tener a la vista que todas las disciplinas que tratan de lo vivo están comprendidas hoy en una reconfiguración peculiar, cuya tendencia fundamental apunta a devolverle a la vida su derecho autónomo. Esto no es evidente y sencillo sin más, como muestra toda la historia del problema. En toda la historia del problema de la vida podemos observar que se intenta interpretar la vida, es decir, el modo de ser del animal y de la planta, desde el hombre, o, por otra parte, explicar la vida con ayuda de procesos legales que tomamos de la naturaleza material. Pero en ambos intentos de explicación resultan restos que no pueden explicarse, que la mayoría de las veces sólo son obviados. Pero lo que falta en todo ello es el intento resuelto y la visión de la tarea necesaria de asegurar primariamente la *vida desde sí misma en su contenido esencial.* Que eso no resulta sin más, como muestra la historia del problema, apunta a que estos curiosos procesos erróneos no obedecen a una superficialidad del pensamiento, sino que hay para ello motivos esenciales. Por otro lado, observamos que la concepción de la vida en función de la posición intermedia entre la naturaleza material y la existencia del hombre sirve a menudo para hacerse el centro para la visión global, para que el hombre, y todo, se interprete desde la vida: visión del mundo biológica. Recientemente, en el contexto de una antropología, *Max Scheler* ha tratado de tratar unitariamente esta gradación del ente material, la vida y el espíritu, partiendo de un convencimiento según el cual el hombre es el ser que unifica en sí mismo todos los niveles de lo ente: el ser físico, el ser de la planta y del animal, y el ser específicamente espiritual. Esta tesis la considero un error fundamental de la posición scheleriana, que tiene que cerrarle necesariamente el camino hacia la metafísica. En qué medida se da eso lo veremos aún desde nuestras

discusiones posteriores. Pese a ello, el cuestionamiento de *Scheler*, por muy programático que haya quedado, es por otro lado en muchos aspectos esencial y superior a todo lo anterior.

§ 46. La tesis «el animal es pobre de mundo» en relación con la tesis «el hombre configura mundo». La relación entre pobreza de mundo y configuración del mundo no es ninguna gradación tasadora. Pobreza de mundo como carecer de mundo

Si desde esta consideración fundamental regresamos a nuestra tesis: el animal es pobre de mundo, hay que decir entonces que la posibilidad de su ilustración viene fomentada en amplia medida por la más reciente investigación de la biología, suponiendo que se sea capaz de leerla con mirada filosófica. Al mismo tiempo, la tesis es de tal modo que, como toda tesis metafísica, puede forzar a la investigación positiva a una reflexión fundamental. Es más, a primera vista parece que esta tesis se opone precisamente a las más penetrantes reflexiones biológico-zoológicas fundamentales, si pensamos que desde *J. v. Uexküll* ha venido a ser habitual hablar de un *medio de los animales*[1]. Nuestra tesis, por el contrario, dice: el animal es pobre de mundo. Sería instructivo, y también propiciaría la comprensión de nuestra problemática, si pudiéramos permitirnos ahora un informe extenso, y que al mismo tiempo interprete ya en un sentido filosófico, sobre la nueva teoría de la vida. Aquí hay que renunciar a ello. Podemos hacer eso tanto más cuanto que el peso principal de las consideraciones no recae sobre una metafísica temática de la vida (planta y animal).

La tesis: el animal es pobre de mundo, la ponemos *entre* las otras dos: la piedra es sin mundo, el hombre configura mundo. Si la segunda tesis la tomamos en relación con la tercera, entonces enseguida se hace claro lo que se quiere decir. Pobreza de mundo: pobreza distinguida frente a riqueza; pobreza: el menos frente al más. El animal es pobre de mundo. Tiene menos. ¿De qué? De aquello que le es accesible, de aquello con lo que puede tratar en tanto que animal, por lo que puede ser afectado en cuanto animal, con lo cual guarda una relación en tanto que viviente. Menos a diferencia de lo más, de la riqueza de la que disponen las relaciones de la existencia humana. La abeja, por ejemplo, tiene su colmena, los panales,

[1] *Umwelt*, «medio», también en sentido de «medio ambiente», significa literalmente «mundo circundante». *(N. del T.)*

las flores que se busca, las otras abejas de su enjambre. El mundo de las abejas se limita a un determinado ámbito y está fijo en su alcance. Lo correspondiente sucede con el mundo de la rana, con el mundo del pinzón, etc. Pero el mundo de todo animal singular no sólo está limitado en su alcance, sino también en el modo de la penetrabilidad en aquello que es accesible al animal. La abeja obrera conoce las flores que visita, su color y aroma, pero no conoce los pistilos de estas flores *en tanto que* pistilos, no conoce las raíces de las plantas, no conoce tal cosa como el número de los pistilos y de las hojas. Frente a ello, el mundo del hombre es rico, mayor en cuanto a alcance, va más allá en cuanto a penetrabilidad, es constantemente incrementable no sólo en cuanto a alcance (sólo hace falta aportar ente), sino también cada vez más profundizable en cuanto a penetrabilidad. Por eso, esta referencia al mundo, tal como la posee el hombre, puede caracterizarse hablando de la incrementabilidad de aquello respecto de lo cual el hombre se comporta, de modo que, por tanto, hablemos de la configuración de mundo.

Si llegamos a conocer en esta forma la diferencia entre pobre de mundo y configurador de mundo, entonces esta diferencia resulta como una diferencia de grado entre los niveles de perfección en la posesión del ente respectivamente accesible. De aquí tomamos ya también el concepto de mundo: mundo significa primeramente la suma de lo ente accesible, ya sea para el animal o para el hombre, modificable según el alcance y la profundidad del penetramiento. Lo «pobre de mundo» es al mismo tiempo de menos valor frente a lo «configurador de mundo» como lo de valor superior. Eso es tan inequívoco que no hay que seguir hablando sobre ello. Estas reflexiones son evidentes, corrientes desde hace tiempo, tanto que no se entiende qué haya que destacar ahí, ni qué haya de aportar esta diferencia por ejemplo para la determinación esencial de la animalidad del animal. Parece como si en cierta manera nos limitáramos a falsear esta circunstancia embelleciéndola con la introducción de palabras especiales: mundo y medio.

Ciertamente, la relación descrita entre la pobreza de mundo del animal y la configuración de mundo del hombre tiene esta sospechosa claridad de lo evidente, que desaparece ya con la primera acometida. Pero no obstante tenemos que conocer esta claridad aparente para saber a qué apelan fácilmente en todo momento las llamadas reflexiones más naturales. Ha resultado una relación de diferencia de grado en la accesibilidad de lo ente: más, menos, más escaso, superior, una relación de grados de perfección. Pero ya una reflexión a grandes rasgos hace cuestionable si la pobreza es necesariamente en sí misma lo más escaso frente a la riqueza.

Podría ser justamente al contrario. En cualquier caso, esta comparación entre el animal y el hombre en la caracterización de la pobreza de mundo y la configuración de mundo no permite ninguna tasación ni valoración en cuanto a perfección e imperfección, ya al margen de que tal tasación es también de hecho apresurada e inapropiada. Pues enseguida llegamos al mayor apuro con la pregunta por la mayor o menor perfección respectiva de la accesibilidad de lo ente cuando comparamos, por ejemplo, la capacidad de captación del ojo de un halcón con la del ojo del hombre, o la facultad olfativa del perro con la del hombre. Por muy prestos que estemos para valorar al hombre como un ser superior frente al animal, igual de cuestionable es tal enjuiciamiento, sobre todo si pensamos que el hombre puede hundirse más profundamente que el animal: éste jamás puede depravarse tanto como un hombre. Ciertamente, de aquí resulta al cabo justamente la necesidad de un «superior». Vemos a partir de esto que es oscuro aquello respecto de lo cual hablamos aquí de altura y profundidad. ¿Hay en general en lo esencial algo superior y algo inferior? ¿La esencia del hombre es superior a la esencia del animal? Todo esto es cuestionable ya como pregunta.

Pero esta tasación corriente no sólo es cuestionable en la relación entre animal y hombre, lo cual ya da motivo para examinarla en cuanto a su legitimidad y sus límites y sus logros. Esta cuestionabilidad se da también para el enjuiciamiento *dentro* del propio reino animal. Aunque también aquí estamos acostumbrados a hablar de animales superiores e inferiores, es sin embargo un error fundamental creer que las amebas y los infusorios son animales más imperfectos que los elefantes y los monos. Todo animal y toda especie animal es en cuanto tal tan perfecto como los demás. Con todo lo dicho se hace claro que el discurso sobre pobreza de mundo y configuración de mundo no hay que tomarlo de entrada en el sentido de una gradación tasadora. Ciertamente, se expresa una relación y una diferencia, pero en otro sentido. ¿En cuál? Esto es justamente lo que estamos buscando. Para ello es necesario que determinemos apropiadamente también el concepto de *pobreza*, y que le demos el significado específico en relación con los fenómenos del mundo, para comprender de este modo la tesis de la pobreza de mundo.

Lo pobre no es en modo alguno el mero «menos», el mero «más escaso» frente al «más» y el «mayor». Ser pobre no significa simplemente no poseer nada o poseer poco o poseer menos que el otro, sino que ser pobre significa *carecer*. A su vez, este carecer es posible de diversos modos, según *cómo* carece el pobre, *cómo* se comporta en el carecer, *cómo* se posiciona frente a ello, *cómo* toma el carecer, dicho brevemente, de *qué* carece y, sobre todo,

cómo, a saber, cómo se encuentra en ello: *pobreza*[2]. Aunque «pobreza» rara vez lo empleemos y lo entendamos en este sentido propio, referido al ser pobre del hombre, sino que lo empleamos más en el significado ampliado y derivado de pobre, depauperado: un curso fluvial pobre, sin embargo, tampoco aquí se da un mero menos frente a un más en otro tiempo, sino que «pobre» significa: carente, no suficiente. El ser pobre es también aquí un faltar y no darse aquello que podría estar presente y generalmente debería estar presente. De este significado derivado de «pobre» hay que distinguir el primero que hemos mencionado, a saber, el ser pobre como un tipo de *encontrarse*, *Zumutesein*, que tenemos que expresar con la palabra *armmütig*[3], de modo correspondiente a *demütig*, «humilde», *schwermütig*, «melancólico». Con ello expresamos que el ser pobre no es una mera propiedad, sino el modo como el hombre se posiciona y adopta una actitud. Este *auténtico ser pobre* en el sentido del *existir* del hombre es también un carecer, y tiene que serlo, pero de modo que del carecer se extrae una fuerza peculiar de transparencia y libertad interior para la existencia. Ser pobre en el sentido del *encontrarse pobre*, *Armmütigkeit*, no es una mera indiferencia frente a la posesión, sino precisamente aquel excepcional tener como si no tuviéramos. El concepto derivado de «pobreza» mienta como sustantivo ambos significados, es decir, también la pobreza de agua del río, aunque éste en cuanto tal no puede encontrarse ni sentirse de ningún modo en tal carecer.

Pues bien, ¿qué significado tiene el término «pobreza» en el enlace «pobreza de mundo»? ¿Cómo hay que entender la «pobreza de mundo» del animal? ¿En qué sentido es pobre el reino animal? Eso es primeramente oscuro. No podemos decidirlo con una discusión lingüística, sino sólo desde un vistazo a la animalidad misma. En cualquier caso, con ello no se expresa el mero menos cuantitativo. Pero eso significa al mismo tiempo que, en los títulos «pobreza de mundo» y «configuración de mundo», el propio término «mundo» no es la expresión del *quantum* ni la suma y el grado de accesibilidad de lo ente.

[2] «wie ihm dabei *zu Mute* ist - *Ar-mut*»: juego de palabras intraducible. *Mut*, «ánimo»; *zu Mute sein*, «sentirse», «encontrarse»; *Armut*, «pobreza». *(N. del T.)*

[3] *armmütig* vendría a ser el temple de ánimo que se corresponde con la pobreza, es decir, «pobre» no en relación con el objeto del que se carece, sino en relación con el espíritu o ánimo, *Mut*, del que carece: «encontrarse pobre», tal como *schwermütig*, «nostálgico», no se refiere a aquello respecto de lo cual se siente nostalgia, sino al espíritu que se encuentra de esa manera. *(N. del T.)*

§ 47. La tesis «el animal es pobre de mundo» en relación con la tesis «la piedra es sin mundo». Falta de mundo como falta de acceso a lo ente. Caracterización provisional del mundo como accesibilidad de lo ente

Pero ahora, con ayuda del concepto más determinado de ser pobre —en el sentido de carecer de algún modo—, podemos tratar de avanzar un paso más en la comprensión de aquello que significa la pobreza de mundo del animal. Si pobreza significa carecer, entonces la tesis: «el animal es pobre de mundo» significa: «el animal carece de mundo», «el animal no tiene mundo». Con ello queda determinada la relación con la tercera tesis: «el hombre configura mundo». Pues el hombre tiene un mundo.

Pero, ahora, la relación de la segunda tesis con la primera —«la piedra es sin mundo»— enseguida se vuelve cuestionable, hasta el punto de que no parece que haya ya ninguna diferencia entre la primera y la segunda. La piedra es sin mundo, falta de mundo, no tiene mundo. Ni la piedra ni el animal tienen mundo. Sólo que, en ambos casos, el no-tener mundo no se mienta en el mismo sentido. Que aquí se da una diferencia lo indican las expresiones diversas: *falta* de mundo y *pobreza* de mundo. Pero si de este modo el animal viene a la proximidad de la piedra, entonces se plantea la pregunta decisiva por la diferencia entre estos dos modos, según los cuales primero la piedra no tiene mundo y luego el animal no tiene el mundo. Sin mundo y pobre de mundo son respectivamente un no tener mundo. Pobreza de mundo es un carecer de mundo. Falta de mundo es una constitución tal de la piedra que la piedra *ni siquiera puede carecer* de tal cosa como el mundo. El mero no tener mundo no basta aquí. La posibilidad de carecer exige otras condiciones. ¿Qué significa entonces que la piedra ni siquiera puede carecer de mundo? Eso hay que aclararlo primeramente en el nivel en el que nos estamos moviendo.

Mundo —decimos provisionalmente— es lo ente respectivamente accesible y lo ente tratable, lo que es accesible, aquello con lo que un trato es posible o necesario para el modo de ser de lo ente. La piedra es sin mundo. La piedra yace, por ejemplo, en el camino. Decimos: la piedra ejerce una presión sobre el suelo de la tierra. Con ello «toca» a la tierra. Pero lo que ahí llamamos «tocar» no es un palpar. No es *la* relación que tiene un lagarto con la piedra cuando yace sobre ella al sol. Este tocarse de la piedra y el suelo de la tierra es menos aún *el* tocar que experimentamos cuando nuestra mano toca la cabeza de otro hombre. El colocar sobre..., el tocar, es fundamentalmente distinto en los tres casos. Volviendo a la piedra, yaciendo sobre la tierra no la toca. La tierra *no* está para la piedra como sustento, como sosteniéndola a ella, a la piedra, por no decir ya como *dada* en tanto

que tierra, ni en el estar colocada puede la piedra rastrear esta tierra en cuanto tal. La piedra yace en el camino. Si la arrojamos al prado, se queda allí yaciendo. La echamos a un hoyo excavado lleno de agua. Se hunde y queda yaciendo en el fondo. Según las circunstancias aparece aquí y allá, en medio de y entre otras cosas, y concretamente de modo que aquello en medio de lo cual está presente esencialmente *no* le es *accesible*. Porque la piedra, en su ser piedra, no tiene absolutamente ningún acceso a otras cosas en medio de las cuales aparezca para alcanzar y poseer estas otras cosas en cuanto tales, por eso tampoco puede carecer en absoluto. La piedra es, es decir, es esto y aquello, y en cuanto tal está aquí y allá, o bien no está presente. Es, pero de su ser forma parte la esencial *falta de acceso* a lo ente en medio de lo cual está a su modo (presencia fáctica). La piedra es sin mundo. *Falta de mundo* de un ente significa ahora: la falta de acceso, que forma parte del modo de ser del ente respectivo y que caracteriza justamente en cada caso a este modo de ser, a lo ente (*en cuanto* ente) en medio de lo cual aquel ente respectivo tiene tal modo de ser. No procede hacer pasar esta falta de acceso de la piedra como una carencia. Pues esta falta de acceso posibilita precisamente el ser específico, es decir, el plexo de ser de la naturaleza material física y su legalidad.

El lagarto no se limita a aparecer sobre la piedra calentada al sol. Se ha buscado la piedra, suele buscársela. Alejado de allí, no se queda en alguna parte, sino que la vuelve a buscar —que la vuelva a encontrar o no es irrelevante. Se tumba al sol. Así lo decimos, aunque es dudoso si en ello se comporta como nosotros cuando estamos tumbados al sol, si el sol le es accesible *en cuanto* sol, si la superficie rocosa le es experimentable *en cuanto* superficie rocosa. Pero, pese a todo, su relación con el sol y con el calor es distinta de la relación de la piedra presente y calentada al sol. Aun cuando evitemos toda interpretación psicológica equivocada y precipitada del modo de ser del lagarto y no queramos «introducirle las sensaciones»[4] que sentimos nosotros mismos, sin embargo, en el *modo de ser* del lagarto, de los *animales*, vemos una diferencia frente al *modo de ser* de una *cosa material*. Aunque la superficie rocosa sobre la que se tumba el lagarto no le está dada *en cuanto* superficie rocosa cuya constitución mineralógica pudiera indagar él, aunque el sol al que se tumba no le está dado *en cuanto* sol sobre el que pudiera plantear preguntas astrofísicas y dar respuestas, tampoco el

[4] *Einfühlung*, que por la coherencia del pasaje hemos traducido aquí como «introducir sensaciones», en el sentido de extrapolar al animal sentimientos propios del hombre, significa en general «introducirse en una sensación», «introducirse en un sentimiento» o «introducirse en algo para sentirlo», como por ejemplo en un poema. *(N. del T.)*

largarto está sólo presente *junto a* la superficie rocosa y *en medio de* otras cosas, por ejemplo también bajo el sol, como una piedra que haya al lado, sino que tiene una *relación propia* con la superficie rocosa y con el sol y con las otras cosas. Uno está tentado de decir: lo que nosotros hallamos ahí como superficie rocosa y como sol, eso son para el largarto justamente cosas del largarto. Cuando decimos que el largarto yace sobre la superficie rocosa, tendríamos que tachar las palabras «superficie rocosa» para indicar que aquello sobre lo que yace, aunque le está dado *de alguna manera*, no le es conocido sin embargo *en cuanto* superficie rocosa. Ese tachar no significa sólo: tomando otra cosa y en cuanto que otra cosa, sino: no accesible en absoluto *en cuanto ente*. El tallo de hierba por el que sube un escarabajo no es para él un tallo de hierba ni una parte posible de un futuro manojo de heno con el que el granjero alimenta a su vaca, sino que el tallo de hierba es un camino del escarabajo por el que él no va tras una cosa de comer cualquiera, sino tras el alimento del escarabajo. El animal tiene en cuanto animal determinadas relaciones con su alimento y con su presa respectivos, con sus enemigos, con su pareja. Estas relaciones, que para nosotros son infinitamente más difíciles de captar y que exigen una gran medida de precaución metódica, tienen un carácter fundamental peculiar, que hasta ahora no se ha visto ni comprendido metafísicamente, y que luego conoceremos en la interpretación concluyente. El animal no sólo tiene una relación determinada con su círculo de alimento, presa, enemigos y pareja, sino que, al mismo tiempo, a lo largo de la duración de su vida se mantiene en cada caso en un medio determinado, ya sea en el agua o en el aire o en ambos, de modo que el medio que le pertenece le resulta inadvertido, pero que el sacarlo del medio adecuado a otro extraño desencadena enseguida la tendencia a eludirlo y a regresar. De este modo, algunas cosas, y no cualesquiera cosas ni en cualesquiera límites, le son accesibles al animal. Su *modo de ser*, que llamamos la *«vida»*, *no queda sin acceso* a aquello que también hay junto a él, entre lo que aparece como ser vivo existente. Por eso, en función de este plexo, se dice que el animal tiene su medio y se mueve en él. A lo largo de la duración de su vida el animal está encerrado en su medio como en un tubo que ni se extiende ni encoge.

Si tomamos *mundo* como *accesibilidad de lo ente*, siendo que el animal tiene evidentemente acceso, ¿cómo podemos afirmar entonces que el animal es pobre de mundo, y concretamente en el sentido de que ser pobre significa carecer? Aunque el animal pueda tener lo ente accesible de otro modo y en límites más estrechos, después de todo no carece en absoluto de mundo. El animal tiene mundo. Del animal, pese a todo, no forma parte la carencia absoluta de mundo.

§ 48. El animal en su tener mundo y no tener mundo: la obtención del punto de arranque para la aclaración del concepto de mundo

La anterior consideración comparativa ya ha aclarado más las tesis en su significado, pero eso significa que el problema conductor, la pregunta por el concepto de mundo, se ha agudizado. Ha aumentado la perplejidad sobre qué es lo que hemos de entender por mundo y relación con el mundo. Si por mundo entendemos lo ente en su accesibilidad respectiva, si la accesibilidad de lo ente es un carácter fundamental del concepto de mundo, entonces el animal, si es que lo vivo es capaz de acceder a algo distinto, está del lado del hombre. En el animal y en el hombre hallamos un *tener mundo*. Por otra parte, si la tesis intermedia acerca de la pobreza de mundo del animal ha de mantenerse legítimamente y si la pobreza es un carecer y el carecer es un no tener, entonces el animal está del lado de la piedra. Con ello, en el animal se evidencia un *tener mundo* y *al mismo tiempo* un *no tener mundo*. Eso es contradictorio, y por tanto lógicamente imposible. Pero la metafísica y lo esencial tienen otra lógica que el sano entendimiento humano. Si estas proposiciones sobre el tener y el no tener mundo han de mantenerse legítimamente con relación al animal, entonces es que en ambos casos estamos empleando mundo y accesibilidad de lo ente en un sentido distinto. Dicho con otras palabras, el concepto de mundo no está explicado. A causa de la oscuridad del concepto de mundo, aquí todavía no acabamos de ver del todo. Pero no obstante se ha obtenido el lugar donde tiene que iniciarse una aclaración, el nudo que primeramente tenemos que esforzarnos en desatar. Desatarlo sólo es posible siguiendo el anudamiento del nudo, el entrelazamiento de las proposiciones: el animal tiene mundo, el animal no tiene mundo. Aquí se entrelazan en cierta manera los extremos de falta de mundo y de configuración de mundo. Aquí, en la resolución original del problema, tiene que mostrarse qué significa mundo y, lo que es aún más importante, si nosotros entendemos el concepto de mundo y el fenómeno del mundo o si para nosotros estas palabras son sólo una frase. El entrelazamiento se expresa en la posición intermedia de la tesis sobre el animal. Es decir, se trata de volver a intentar una mirada a la esencia del animal, a la animalidad. Pero ahora tampoco podemos ya hacer esto con la ingenuidad inicial. Pues ha resultado que el mundo del animal —si ya hablamos así— no es un modo ni un grado del mundo del hombre. Pero el animal tampoco se limita a estar presente, sino que en su modo de ser está determinado porque tiene accesibilidad a... La pregunta es ahora más exactamente: ¿respecto de qué se comporta el animal, y qué relación guarda con aquello que busca como alimento, que persigue como presa, que ahuyenta como enemigo?

CAPÍTULO CUARTO

ESCLARECIMIENTO DE LA ESENCIA DE LA POBREZA DE MUNDO DEL ANIMAL POR VÍA DE LA PREGUNTA POR LA ESENCIA DE LA ANIMALIDAD, DE LA VIDA EN GENERAL, DEL ORGANISMO

§ 49. La pregunta metódica por el poder transponerse en otro ente (animal, piedra, hombre) como pregunta específica por el modo de ser de estos entes

Debemos dar información sobre qué relación guarda el animal con todo aquello, y cómo al animal le es dado lo concerniente con lo cual guarda relación. ¿Cómo hemos de dar información sobre ello? De qué otro modo, sino transponiéndonos en el animal. ¿Pero no corremos entonces el riesgo de interpretar el ser del animal desde nosotros? Pero en último término tal malinterpretación podría revocarse. Mucho más importante es la pregunta fundamental: *¿podemos transponernos en general en el animal,* siendo que, después de todo, apenas podemos transponernos en un ser semejante a nosotros, en un hombre? ¿Y qué sucede con la piedra? ¿Podemos transponernos en una piedra?

De pronto volvemos a estar en una pregunta *metódica,* pero en una pregunta metódica *de tipo totalmente peculiar.* En el fondo, toda pregunta de método, es decir, toda pregunta por el modo como podemos y debemos *acceder* a una cosa e *indagarla,* guarda relación con la pregunta por el *carác-*

ter específico de la cosa correspondiente. Pero esto se da aquí en un sentido totalmente privilegiado. Pues el *problema específico* para nosotros es justamente *la accesibilidad misma,* la capacidad de acceso del animal, del hombre a otra cosa, como carácter de aquello que el animal, el hombre, es. Es decir, en sentido estricto, esta pregunta metódica es una *pregunta específica.* Por tanto, si preguntamos qué sucede con el transponerse y con la posibilidad del transponerse del hombre en el hombre, en el animal, en la piedra, entonces estamos preguntando al mismo tiempo: ¿de qué modo de ser son éstos, de manera que en cada caso permiten un transponerse en ellos, o bien lo impiden, o bien lo rechazan como totalmente inapropiado?

¿Qué sucede con esta posibilidad del hombre de transponerse en un ente que no es él mismo, al margen de que sea un ente semejante a él o de un tipo totalmente distinto? Aquí no hemos de pensar en desarrollar esta pregunta en toda su amplitud. Tiene que mantenerse en *los* límites que prescribe nuestro problema. Es decir, primeramente se trata de iluminar la tesis: el animal es pobre de mundo. La pregunta de la posibilidad del transponerse del hombre en el hombre, en el animal, en la piedra, queremos aclararla por *la* vía de comentar las *tres* preguntas: ¿podemos transponernos en el animal?, ¿podemos transponernos en la piedra?, ¿podemos transponernos en el hombre? En estas preguntas nos ocupa menos el problema de la posibilidad de la comprensión cuanto más bien lo que en ello llegamos a experimentar sobre aquello mismo que hemos de comprender. La discusión de esta pregunta del transponerse sirve únicamente para iluminar la piedra, el animal, el hombre, con relación al problema del mundo. La discusión que sigue tiene la tarea especial de eliminar el planteamiento inicialmente ingenuo de la pregunta, como si se tratara de tres entes presentes del mismo modo.

En general, se trata de la pregunta de la posibilidad del transponerse el hombre en otro ente que no es él mismo. Transponerse no significa aquí el introducirse fáctico de un hombre existente en el interior de otro ente. Tampoco significa reemplazar fácticamente al otro ente, un ponerse en su lugar. Más bien, el otro ente debe mantenerse justamente como aquello *que* es y *como* lo es. Transponerse en este ente significa acompañar a aquello que y como el ente es, y en este acompañar llegar a saber inmediatamente, sobre el ente *con* el que vamos *de este modo,* qué sucede con él, dar información sobre cómo es él mismo, quizá incluso llegar a ver el otro ente en tal acompañar más nítida y esencialmente de lo que él mismo es capaz. Acompañar al otro puede significar además ayudarle a alcanzarse a sí mismo, pero también hacer que se extravíe en sí mismo. Por tanto, transponerse no significa ponerse realmente en lugar del otro ente desplazándolo. Por muy claro que

esto parezca que es en *negativo*, igual de errónea es a menudo la interpretación positiva de este transponerse. Se piensa que, naturalmente, *no* se trata *realmente* de un desplazarse al otro ente, de modo que éste, en cierta manera, esté lleno y rellenado de nosotros, y que el sitio que nosotros ocupamos esté vacío. No realmente, sino *sólo en el pensamiento*. Y entonces eso significa fácilmente que no realmente, sino *sólo como si*, *hacer como si* nosotros fuéramos el otro ente.

En esta concepción del transponerse, que también se ha difundido de múltiples modos en la filosofía, se da un error fundamental, porque justamente se pasa por alto el decisivo momento *positivo* del transponerse. Éste no consiste en que nosotros, olvidándonos en cierta manera de nosotros mismos, hagamos en lo posible como si fuéramos el otro ente, sino al contrario, en que nosotros mismos somos justamente nosotros mismos, y sólo así nos creamos la posibilidad de poder acompañar al otro ente *como distintos* —que él. No hay acompañar ahí donde aquel que quiere y debe acompañar renuncia previamente a sí mismo. «Transponerse en...» no significa ni un desplazarse real ni un mero experimento mental, un suponer que se realiza.

Pero la pregunta es: ¿qué significa aquí ser nosotros mismos por nosotros mismos, y crear de este modo la posibilidad de acompañar al otro? ¿Qué significa «acompañar»? *¿A qué* acompañamos, y *cómo*? Si el transponernos en otro ente lo entendemos como acompañarlo, entonces es claro que la palabra «transponerse» es en cierto sentido malinterpretable y que es del todo insuficiente en atención a lo decisivo de la relación. Lo mismo vale para la palabra «*Einfühlung*», «introducirse en un sentimiento», que significa que nosotros, para llegar al otro, tenemos que introducirnos en el sentimiento del otro, lo cual implica que primeramente estamos fuera. La palabra «*Einfühlung*» ha venido a ser el hilo conductor de toda una cadena de teorías fundamentalmente equivocadas sobre la relación del hombre con otro hombre y, en general, con otro ente, teorías que hoy sólo lentamente vamos superando. Pero exactamente así como la acuñación y la elevación de una palabra a una expresión conductora apuntan a que se ha despertado un nuevo conocimiento, así también la desaparición del lenguaje de expresiones tales es a menudo la señal de una transformación en la concepción y el abandono de un error. No es ni una obstinación ni un autoencapsulamiento en la filosofía el que hoy ya no hablemos de vivencias, de vivencias de conciencia ni de conciencia, sino que *estamos forzados a otro lenguaje a causa de una transformación de la existencia*. Dicho más exactamente, esta transformación sucede con este otro lenguaje. Cuando hoy abandonamos la palabra «*Einfühlung*», «introducirse en un sentimien-

to», y el discurso sobre transponerse en el otro también lo escogemos sólo provisional y condicionalmente y hablamos de otro modo, entonces aquí no se trata de la elección de una expresión mejor que exprese la misma opinión y la misma cosa, sino que *la opinión y la cosa se han vuelto distintas.* Que, por otra parte, tales expresiones como «transponerse», «introducirse en un sentimiento», hayan ganado el predominio para estas referencias fundamentales del hombre a lo ente no es casual. Ahora no podemos indagar los motivos, sino que vamos tras este esclarecimiento provisional de aquello que propiamente mentamos con «transponerse» —a saber, un acompañar—, vamos a la aclaración de las tres preguntas: ¿podemos transponernos en el *animal?,* ¿podemos transponernos en la *piedra?,* ¿podemos transponernos en *otro hombre?*

Cuando planteamos la *primera pregunta*: ¿podemos transponernos en el animal?, en realidad, ¿qué nos resulta cuestionable ahí? No otra cosa sino esto: si logramos acompañar al animal en el modo como escucha y ve, como ataca a su presa y escapa de sus enemigos, como construye su nido, y similares. Es decir, no nos resulta cuestionable que el ente dentro del cual queremos transponernos se refiera aquí a otra cosa, que tenga acceso a la presa y al enemigo y que tenga trato con ello. En esta pregunta: ¿podemos transponernos en el animal?, presuponemos como incuestionable que, *en general,* con relación al animal sea posible tal cosa como un acompañar, un *acompañamiento del acceso y el trato del animal en su mundo,* que eso no sea un puro contrasentido. No es en absoluto cuestionable que el animal en cuanto tal arrastre consigo en cierta manera una esfera tal de la transponibilidad. Cuestionable sigue siendo sólo lograr de hecho nuestro transponernos en esta esfera determinada. Cuestionables siguen siendo las medidas fácticamente necesarias para la realización de tal transponerse, así como el límite fáctico.

Cuando luego planteamos la *segunda pregunta* y preguntamos: ¿podemos transponernos en una piedra?, entonces, pese a la forma lingüísticamente igual, nos estamos moviendo en una pregunta totalmente distinta. Ahora no estamos preguntando si de hecho tenemos los medios y las vías para acompañar al modo como la piedra es, sino que preguntamos si la piedra en cuanto piedra ofrece y puede ofrecer en general una posibilidad de transponerse en ella, si, aquí, tal cosa como un acompañar aún tiene algún sentido. Con esta pregunta, la mayoría de las veces también tenemos preparada ya la respuesta. Respondemos: no, no podemos transponernos en una piedra, y concretamente eso es imposible no porque nos falten los medios para algo que en sí mismo es posible, sino porque la piedra en cuanto tal no permite en absoluto esta posibilidad, no nos ofrece ninguna esfera

de la transponibilidad en ella en tanto que perteneciente a su ser. Digo expresamente que respondemos así *la mayoría de las veces*, porque de hecho hay vías y modos de la existencia humana en las que el hombre jamás toma las cosas puramente materiales, pero tampoco las cosas técnicas, en cuanto tales, sino que —como decimos de un modo que tal vez se presta a malcomprensión— las «anima». Eso sucede en dos posibilidades fundamentales: primero, cuando la existencia humana está determinada en su existencia por el *mito*, pero luego en el *arte*. Pero sería fundamentalmente erróneo pretender despachar este tipo de animación como excepción, o siquiera sólo como un procedimiento metafórico, aquello que propiamente no se corresponde con los hechos, que de alguna manera sigue siendo fantástico, que se basa en la imaginación, que es mera apariencia. Aquí no se trata de la oposición entre realidad y apariencia, sino de la diferencia entre *modos* fundamentalmente distintos de *verdad* posible. Pero ahora, a tenor de nuestro tema, nos quedamos en la dimensión de la verdad del conocimiento científico y metafísico, los cuales también determinan a la vez desde hace tiempo el carácter de la verdad de la reflexión y el enjuiciamiento cotidianos, de nuestro conocer «natural».

Pues bien, si planteamos la *tercera pregunta*: ¿podemos en cuanto hombres transponernos en otro hombre?, entonces con esta pregunta sucede de modo distinto a como con las dos primeramente mencionadas. Ciertamente, parece que aquí tenemos la misma pregunta que en el caso del animal, es más, aquí aún nos parece menos cuestionable, y en el fondo absolutamente incuestionable, que los otros hombres en ciertos ámbitos y situaciones por término medio se comportan respecto de las cosas exactamente igual que nosotros, más aún, que en hombres diversos no sólo aparece el mismo comportamiento para con las mismas cosas, sino que hombres diversos pueden *compartir conjuntamente* el mismo comportamiento sin que lo compartido se despedace; que, por consiguiente, es posible acompañar su acceso a las cosas y su trato con éstas. Ésta es una *constante fundamental* de la experiencia inmediata de la existencia del propio hombre. Cuestionable a su vez es sólo el alcance fáctico, los medios de poder acompañar en los casos concretos. Pues por experiencia cotidiana de la existencia sabemos, y lo expresamos a menudo, casi en el sentido de una queja, que nos resulta tan difícil transponernos en el otro hombre y de este modo poder acompañarlo realmente.

Y no obstante, la pregunta actual, la tercera, si podemos transponernos en otro hombre, no es la misma que en relación con la posibilidad de transponerse en el animal. Allí presuponemos tácitamente que en lo fundamental se da esta posibilidad del transponerse y de un cierto acompañar, es de-

cir, como decimos también, que tiene un sentido. Pero aquí, en el caso del hombre, no podemos en absoluto hacer primero este presupuesto —la posibilidad fundamental de un transponerse un hombre en otro hombre. No podemos hacer este presupuesto no porque acaso el otro hombre, conforme a su esencia, rechace una posibilidad tal del transponerse en él, como en el caso de la piedra, sino porque aquí esta posibilidad forma parte ya originalmente de la esencia propia del hombre. En la medida en que un hombre existe, en tanto que existente está ya transpuesto en otros hombres, aun cuando de hecho no haya ningún otro hombre cerca. Ser-ahí el hombre, ser-ahí en el hombre, significa por tanto —no exclusivamente, pero sí entre otras cosas— estar transpuesto en otros hombres. El poder transponerse en otros hombres como acompañarlos a ellos, a la existencia en ellos, sucede ya siempre en función de la existencia del hombre... en cuanto existencia. Pues ser-ahí significa: *ser-con con el otro*, y concretamente en el modo del existir, es decir, del coexistir. La pregunta de si nosotros los hombres podemos transponernos en otro hombre es incuestionable porque no es una pregunta posible. No tiene sentido, es absurda, porque es fundamentalmente superficial. Si en la pregunta de si podemos transponernos en otros hombres pensamos realmente el concepto, la esencia de hombre, entonces nos vemos ya impedidos para preguntar la frase interrogativa hasta el final. El ser-con con... forma parte de la esencia del existir del hombre, es decir, de todo hombre respectivamente individual.

Y sin embargo, con qué frecuencia y cuánto tiempo nos pesa el no poder acompañar al otro. ¿Y no se da un nuevo ímpetu en nuestra existencia cada vez que, en una relación esencial con otro hombre, nos resulta un acompañar tal? Por consiguiente, después de todo, el poder acompañar, el poder transponerse, es cuestionable también para el hombre, *aunque* él, es más, *justamente porque* él, conforme a la esencia de su ser, siempre está ya en un ser-con con otros. Pues en esta constitución esencial de la existencia humana, que él sea originalmente un ser-con con otros, se da que el hombre fácticamente existente se mueva ya siempre necesaria y fácticamente en una determinada forma del ser-con con..., es decir, en un acompañar. Ahora bien, por ciertos motivos, que en parte son esenciales, este mutuo acompañar es también un separarse y un enfrentarse, o también, primeramente y la mayoría de las veces, un ir al lado del otro. Precisamente este inaparente y evidente ir uno al lado del otro como un modo determinado del uno-con-otro y del estar transpuesto uno en el otro, este ir uno al lado del otro produce la apariencia de que este uno-al-lado-del-otro primero se tendría que franquear, como si todavía no se diera en absoluto un estar transpuesto uno al otro, como si uno tuviera que introducirse primero en los senti-

mientos del otro para poder venir a él. Pues bien, esta apariencia ha burlado a la filosofía desde hace tiempo en una medida que apenas cabe tener por posible. Esta apariencia aún la ha reforzado del todo la filosofía, esgrimiendo el dogma de que el hombre individual existe por sí mismo como individual, y que el yo individual es, con su esfera yoica, aquello que le es dado primeramente y antes que nada y del modo más cierto. Con ello se ratifica filosóficamente la opinión de que antes que nada se tiene que salir de este aislamiento solipsista para crear un uno-con-otro.

A partir de este plexo ven ustedes qué decisivo es comprender suficientemente esta relación fundamental del hombre con el hombre, y por tanto la característica esencial de la existencia humana, para plantear ahora con éxito la pregunta siguiente de cómo el hombre, de cuya esencia forma parte este ser-con con el otro en tanto que hombre, puede transponerse en un animal, en un animal del que, en cierta forma, es evidente que, por su parte, conforme a su animalidad propia, lleva en sí una esfera peculiar de la posible transponibilidad en él.

Volvamos a resumir lo que hemos dicho ahora. Estamos en la pregunta por la esencia de la animalidad del animal. Nos importa desarrollar esta pregunta en tanto que una pregunta. Mucho más importante y esencial que una respuesta limpia a esta pregunta es para nosotros el desarrollo de la pregunta misma. Pues toda pregunta, si es verdadera, está condicionada, y es por tanto modificable y transformable. Pero lo que queda y vuelve a ser en todo momento tarea de la filosofía es, justamente, desarrollar realmente la dificultad fundamental de esta pregunta, comprender en toda su cuestionabilidad esta pregunta por *la esencia de la animalidad*, y por tanto por *la esencia de la vida en general*. Sólo por esta vía se puede lograr alcanzar el contenido específico del problema que se encierra allí.

Por eso, en estas consideraciones tratamos intencionadamente de aclarar una y otra vez desde lados muy distintos la dificultad del problema, últimamente por vía de una orientación de la posibilidad del transponerse el hombre en otro hombre, en el animal y en la piedra. La intención especial justamente de esta discusión consiste en liberarnos definitivamente de la ingenuidad en la que nos movíamos al principio, cuando inicialmente creíamos que aquello que aquí está como problema, la piedra, el animal, el hombre o también la planta, son algo que para nosotros, en cierto sentido, está dado uniformemente en un nivel. Este partir, aparentemente natural e inmediato, de la multiplicidad de algo que en apariencia está dado uniformemente es de hecho una apariencia que enseguida se evidencia como tal en cuanto comenzamos a preguntar esta pregunta: ¿podemos transponernos en el animal, a la piedra, al hombre? En ello, hemos sustituido la ex-

presión «transponerse» por el término «acompañar», y allí hemos visto enseguida que, en el fondo, la expresión «transponerse», siempre que se trata del acompañar un hombre a otro, es inapropiada. Sobre todo, tal expresión, y el cuestionamiento conductor para ello, son inapropiados en el título «introducirse en un sentimiento». En estas tres preguntas: ¿podemos transponernos en un animal, en una piedra, en un hombre?, resultó para la primera pregunta que la transponibilidad del hombre en el animal es para el hombre fundamentalmente posible, es decir, que esta posibilidad no se pone sensatamente en cuestión. Cuestionable es sólo la realización fáctica de esta posibilidad del transponerse en el animal. Con relación a la piedra, la pregunta: ¿podemos transponernos en una piedra?, es fundamentalmente imposible, y la pregunta por una vía del transponerse fáctico tiene por eso aún menos sentido. Con relación al hombre, en el sentido del poder transponerse el hombre en otro, resulta que esta pregunta es superficial, que en cierta manera no sabe lo que pregunta. Pues si en esta pregunta se mienta realmente al hombre en su esencia, entonces esta pregunta queda sin fundamento en cuanto ser hombre significa estar transpuesto en el otro, ser-con con el otro. La pregunta por la realización fáctica de este ser-uno-con-otro no es un problema de introducirse en el sentimiento ni un problema teórico del transponerse, sino una cuestión de la existencia fáctica. A partir de la discusión de esta pregunta, y precisamente de la última, vimos también al mismo tiempo el fundamento de la posibilidad de la teoría errónea de la introducción en el sentimiento y de todo lo que guarda relación con ello. Esta pregunta surge a causa de la opinión de que el hombre, en la relación con otros hombres, es primeramente un ser aislado en sí mismo: fundamentalmente tendría que buscarse primero un puente de uno a otro, y al revés. Pero la apariencia de este aislamiento surge de que, de hecho, los hombres se mueven en un peculiar estar transpuestos unos en otros que tiene el carácter del indiferente ir unos al lado de los otros. Esta apariencia de una separación previa entre hombre y hombre se intensifica porque la filosofía ha esgrimido el dogma de que el hombre es, antes que nada, sujeto y conciencia y, en cuanto tal, aquello que a este sujeto le es dado primeramente y de modo absolutamente cierto.

Esta teoría según la cual el hombre es primeramente sujeto y conciencia, y en cuanto tal está dado a sí mismo antes que nada y del modo más cierto, que en lo fundamental ha surgido, a partir de perspectivas e intenciones totalmente distintas, en el contexto de la fundamentación de la metafísica en *Descartes*, ha recorrido toda la filosofía de la modernidad, y ha experimentado en *Kant* una transformación peculiar, aunque no esencial. Ésta condujo a absolutizar en la filosofía *hegeliana* el planteamiento que arranca del

sujeto yoico aislado, y por eso a aquélla la llamamos también idealismo absoluto. Si tomamos al hombre en este sentido como sujeto y conciencia, según consideró evidente el idealismo moderno desde *Descartes*, entonces la posibilidad fundamental de penetrar hasta la esencia original del hombre, es decir, de concebir la existencia en él, se ha perdido de entrada. Todas las correcciones posteriores no sirven de nada, sino que sólo avanzan hacia la posición tal como se configuró en el idealismo absoluto de *Hegel*. Aquí no puedo detenerme más en estas conexiones en sentido histórico. Sea indicado sólo que en este problema de la relación de hombre a hombre no se trata de una cuestión de teoría del conocimiento ni de la comprensión de uno por otro, sino de un problema del ser mismo, es decir, de un problema de la metafísica. *Kant* y sus sucesores, a partir de un concepto de hombre —como yo— y de la personalidad humana, que metafísicamente son fundamentalmente insuficientes, se remontan hasta la *persona absoluta*, el *espíritu absoluto*, y a partir de este concepto insuficiente del espíritu vuelven a determinar retroactivamente la esencia del hombre. El carácter terminado de esta sistemática absoluta confunde sobre la cuestionabilidad de su planteamiento y su punto de partida, que consiste en que el problema del hombre, de la existencia humana, propiamente no se ha hecho problema en absoluto. Pero este paso que da *Hegel* de *Kant* al idealismo absoluto no es más que la consecuencia del desarrollo de la filosofía occidental. A través de *Kant* se hizo *posible* y *necesario*, porque en el propio *Kant* el problema de la existencia humana, la finitud, no se hizo un auténtico problema, es decir, no se hizo un problema central de la filosofía, porque el propio *Kant* —como evidencia la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*— favoreció este paso de alejarse de una finitud incomprendida y de aplacarse en una infinitud. No puedo detenerme con más precisión en estas conexiones: están tratadas en mi escrito *Kant y el problema de la metafísica*, en el que trato de desarrollar la necesidad del problema de la finitud para la metafísica. No pretendía dar una interpretación mejorada de Kant. Lo que los neokantianos y los veterokantianos quieran pensar sobre Kant me resulta del todo indiferente. La consecuencia mencionada es una consecuencia necesaria, y en el modo como *Hegel* la desarrolla es admirable, pero, pese a todo, como consecuencia, es ya la señal de una infinitud arrogada. De la finitud forma parte —no como defecto ni como situación de apuro, sino como fuerza operante— la in-consecuencia. La finitud hace imposible la dialéctica, la demuestra como apariencia. De la finitud forma parte la falta de consecuencia, la falta de fundamento, el fundamental estar ocultado.

Es decir, esta pregunta por el yo y por la conciencia (existencia) no es una pregunta de la teoría del conocimiento, pero tampoco una pregunta

de la metafísica como disciplina, sino la pregunta en la que toda *metafísica* es posible, es decir, necesaria.

§ 50. Tener y no tener mundo como poder conceder la transponibilidad y tener que desistir de un acompañar. Pobreza (carecer) como no tener en el poder tener

Preguntamos: a partir de esta discusión sobre la posibilidad del transponerse con relación a la piedra, al animal al hombre, ¿qué ha resultado para nuestro problema del esclarecimiento de la esencia de la pobreza de mundo del animal? El estar transpuesto en el otro forma parte de la esencia de la existencia humana. Si mantenemos esto a la vista, entonces tenemos una orientación esencial para el problema especial de la posibilidad del transponerse del hombre al animal. Pero ¿de qué nos sirve eso? ¿Se ha eliminado con ello la dificultad que nos acosa cuando, en el caso correspondiente, hemos de transponernos en un animal? En un primer momento, a partir de esta discusión no hemos obtenido inmediatamente ninguna ganancia. Pero sí para lo otro que igualmente adujimos ya, a saber, que con toda evidencia presuponemos la posibilidad de transponernos de alguna manera a animales, que este presupuesto tiene una legitimidad evidente. ¿Significa esto que este presupuesto es evidente, y ahora, al cabo, que de la esencia del hombre forma parte no sólo la transponibilidad en otros hombres, sino también la transponibilidad en los animales, en lo vivo? ¿Pues qué otra cosa ha de significar cuando decimos que hacemos el presupuesto evidente de que tal transponerse en animales es posible? Después de todo, no puede significar que convenimos tácitamente esta posibilidad, o siquiera que de alguna manera nos ponemos de acuerdo sobre este supuesto y su legitimidad. Más bien nos comportamos así de entrada. En nuestra existencia entera nos comportamos respecto del animal, y en cierta manera también respecto de la planta, de modo que, en cierto sentido, nos sabemos de entrada en este estar transpuestos, que un cierto poder acompañar al ente respectivo es para nosotros incuestionable de entrada.

Tomemos un ejemplo llamativo, los animales domésticos. No se llaman así porque aparezcan en la casa, sino porque pertenecen a la casa, es decir, porque en cierta manera sirven a la casa. Pero no pertenecen a la casa como el techo pertenece a la casa, en tanto que protege a la casa de la tormenta. Los animales domésticos los tenemos en casa, *«viven» con nosotros*. Pero nosotros no vivimos con ellos, si es que vivir significa *ser* al modo del animal. No obstante, *estamos con* ellos. Pero este ser-con tam-

poco es un *coexistir*, en la medida en que un perro no existe sino que simplemente vive. Este ser-con con los animales es de tal modo que dejamos que los animales se muevan en nuestro mundo. Decimos: el perro está tumbado debajo de la mesa, sube las escaleras saltando. Pero el perro ¿se comporta respecto de la mesa en tanto que mesa, respecto de la escalera en tanto que escalera? Y sin embargo sube la escalera con nosotros. Devora con nosotros: no, nosotros no devoramos. Come con nosotros: no, él no come[1]. ¡Y no obstante con nosotros! Un acompañar, un estar transpuesto... y sin embargo no.

Pero si desde el hombre es posible una transponibilidad original con relación al animal, entonces con eso queda dicho que también el animal tiene su mundo. ¿O eso es decir demasiado? ¿Es justamente este demasiado lo que constantemente conocemos mal? ¿Y por qué? La transponibilidad en el animal puede formar parte de la esencia del hombre, y no tiene por qué significar que nos traslademos a un mundo del animal ni que el animal tenga en general mundo. Ahora la pregunta se perfila ya más: ¿adónde somos transpuestos en la transponibilidad en el animal? ¿A qué acompañamos, y qué significa este acompañar? ¿Qué tipo de ir es este acompañar? Diciéndolo desde el animal: ¿qué hay en el animal que permite y exige esta transponibilidad del hombre en él, y que, sin embargo, le deniega a su vez al hombre un acompañar al animal? ¿Qué es el *poder conceder una transponibilidad* y el *tener que denegar un acompañar* por parte del animal? ¿Qué es este *tener* y, no obstante, *no tener*? Sólo donde, en cierta manera, es posible un tener y un poder tener y conceder se da la posibilidad del no tener y del denegar. Lo que hasta ahora hemos expresado de modo totalmente formal: en el animal se da en cierta manera un tener mundo y a su vez un no tener, se muestra ahora como un poder-conceder y, concretamente, en lo esencial, un poder-conceder la transponibilidad, que va unido a un tener que denegar un acompañar. Sólo donde hay tener hay un no tener. Y el no tener *en el* poder tener es justamente el *carecer*, la *pobreza*. Es decir, la transponibilidad del hombre en el animal, que pese a todo no es un acompañar, tiene su fundamento en la esencia del animal, esencia con la que queremos acertar con la tesis de la pobreza de mundo. Para resumirlo: el animal muestra en él mismo una esfera de la transponibilidad a él o, dicho más exactamente: él mismo es esta esfera, que sin embargo deniega un acompañar. El animal tiene una esfera de la transponibilidad posible en él, y no obstante no nece-

[1] *essen* y *fressen* significan ambos «comer», pero el primero se emplea más bien para las personas y el segundo para los animales. *(N. del T.)*

sita tener eso que nosotros llamamos mundo. En todo caso, a diferencia de la piedra, el animal tiene una posibilidad tal de la transponibilidad, y sin embargo no aquello que posibilita un transponerse en el sentido como sucede en el caso del hombre frente a otro hombre. El animal tiene algo y no tiene algo, es decir, carece de algo. Lo expresamos así: el animal es pobre de mundo, carece fundamentalmente de mundo.

¿Qué es pobreza de mundo del animal? También ahora, tras la determinación más concreta del carecer, seguimos sin tener una respuesta suficiente. ¿Por qué no? Porque desde el concepto formal de carecer no podemos extraer la esencia de la pobreza de mundo. Esta pobreza sólo se puede captar si sabemos previamente qué es el mundo. Sólo entonces somos capaces de decir de *qué* carece el animal, y por consiguiente qué significa pobreza. Tenemos que buscar primero el concepto de mundo conforme a la esencia del hombre y de la afirmada configuración de mundo: primero lo positivo, y luego lo negativo y la carencia.

Esta vía es tan natural y evidente que nos asombramos de por qué no la hemos emprendido enseguida. Sólo que tampoco la emprenderemos ahora, no a causa de algún tipo de empecinamiento, sino que intentamos *llegar a conocer, desde la iluminación de la animalidad misma, la esencia de la pobreza de mundo.* Si la orientación tácita con arreglo al hombre no juega en ello pese a todo un cierto papel, y cuál, lo dejamos sin tratar.

Que para resolver nuestra tarea es indispensable una mirada específica al tipo de la esencia del animal lo deducimos de lo siguiente. Suponiendo que hayamos aclarado la esencia del mundo mirando a la configuración de mundo del hombre; suponiendo que, mediante la pura deducción, podamos disponernos la respuesta a qué significa entonces carecer de mundo, todo esto no podría llevarnos a la meta mientras no hayamos mostrado, mirando a la esencia de la animalidad, que y cómo el animal carece de tal cosa como el mundo. Justamente este esfuerzo, la caracterización *exclusivamente propia* de la animalidad, no hemos de eludirlo. Pero eso significa que tenemos que emprender la tarea de una determinación esencial de lo viviente, la *caracterización de la esencia de la vida,* si bien *en atención especial al animal.* En lo anterior, ¿lo hemos hecho o siquiera sólo intentado? Evidentemente no. Eso puede verse en que, hasta ahora, todavía no hemos trabajado en absoluto con resultados, con conocimientos ni con concepciones de la zoología. Aun cuando renunciemos a preguntas especiales, sin embargo tenemos que buscar consejo en las *tesis fundamentales de la zoología* sobre la animalidad y sobre la vida.

§ 51. Comienzo de un esclarecimiento esencial del organismo

a) Cuestionabilidad de la concepción del órgano como herramienta, del organismo como máquina. Aclaración a grandes rasgos de la diferencia esencial entre utensilio, herramienta y máquina

La caracterización más corriente de lo viviente como tal consiste en su determinación como lo orgánico frente a lo inorgánico. Ciertamente, esta diferenciación enseguida se hace cuestionable y se presta a malentendidos en cuanto pensamos en la química inorgánica y en la orgánica, y recordamos que la química orgánica es todo menos una ciencia de lo orgánico en el sentido de lo viviente en cuanto tal. Se llama así justamente porque lo orgánico, en el sentido de lo viviente, le resulta fundamentalmente inaccesible. Lo que se quiere decir con «orgánico» como carácter de lo viviente se expresa mejor si decimos: organismático (aunque la palabra no sea especialmente hermosa). La tesis fundamental es: todo lo viviente es *organismo*. Todo lo viviente es en cada caso un ser vivo, y éste es organismo. Ello implica al mismo tiempo que el concepto de una «substancia viviente», de una masa viva, de una «materia vital», es un concepto contradictorio. Pues con «materia» y «substancia» en este significado se niega justamente la organicidad de lo viviente. Lo viviente es siempre organismo. Lo que determina en su unidad a algo viviente en tanto que respectivamente tal viviente es su carácter de organismo. La unidad de la vida no es la célula. El ser vivo pluricelular no es, como se ha supuesto, un estado celular, sino que la *unidad* respectiva de los unicelulares y de los pluricelulares, es decir, su específica *totalidad esencial*, consiste en que son *organismos*.

Sólo que, *¿qué es un organismo*? ¿Basta realmente con este carácter para captar la esencia de lo viviente? Para nosotros eso significa: en función del carácter de organismo del animal, ¿entenderemos lo que le atribuimos con el título de pobreza de mundo como momento esencial? ¿O, por el contrario, la pobreza de mundo del animal es la condición de posibilidad de su carácter de organismo? ¿O el carácter de organismo y la pobreza de mundo no podemos juntarlos ni en la primera ni en la segunda relación?

Organismo es aquello que tiene órganos. «Órgano» viene del griego ὄργανον: herramienta. El griego ἔργον es la misma palabra que el alemán *Werk*, «obra». Órgano es la herramienta, el utensilio de obrar[2]. Por eso,

[2] *Werk*, «obra»; *Zeug*, «utensilio». *Werkzeug*, «herramienta», significa por tanto literalmente «utensilio de obrar». *(N. del T.)*

uno de los biólogos dirigentes de la época moderna, *Wilhelm Roux*, define el organismo como un complejo de herramientas. Es decir, el organismo mismo es, como podemos decir, una herramienta «complicada», complicada en tanto que las diversas partes están entramadas entre sí, de modo que aportan un logro global unitario. ¿Pero en qué se diferencia entonces el organismo de una máquina? Y a su vez, ¿en qué se diferencia la máquina de una herramienta, si es que no toda herramienta es una máquina? Y además, ¿es todo utensilio una herramienta? ¿Qué diferencia a un trozo cualquiera de materia del material de una cosa que tiene carácter de utensilio? Ya en el intento de un esclarecimiento de la esencia del organismo topamos con toda una serie de diversos tipos de entes: la mera cosa material, el utensilio, la herramienta, el aparato, el instrumento, la máquina, el órgano, el organismo, la animalidad. ¿En qué se diferencian entre sí?

Esta pregunta ¿no es la misma por la que nos esforzamos constantemente, sólo que ahora se evidencia que entre el trozo de materia material (la piedra) y el animal se puede introducir todavía otro ente de otro modo de ser: el utensilio, la herramienta, la máquina? Tanto menos hemos de retirarnos de la discusión de estas conexiones cuanto que, justamente, representaciones y conceptos tales como herramienta, máquina, son aquello a lo que una explicación de la vida recurre también fácilmente y de buen grado, borrando con ello las diferencias y no permitiendo que lleguen a hacerse valer. Y para preguntar aún con más precisión, ¿qué sucede ahora con la relación de los tipos de ente que acaban de aparecer: el utensilio, la herramienta, la máquina, con eso que llamamos mundo? No son ni simplemente sin mundo, como la piedra, ni tampoco pobres de mundo. Pero tenemos que decir: el utensilio, las cosas de uso en el sentido más amplio, son sin mundo, pero al mismo tiempo, en tanto que sin mundo, *pertenecen al mundo*. Eso significa en general que el utensilio (el vehículo, la herramienta y similares, y sobre todo la máquina), tal cosa es sólo lo que es y como lo es en tanto que *producto*[3] de hombres. Ello implica que tal engendrar utensilios sólo es posible donde subyace eso que llamamos *configuración de mundo*. Aquí no se puede tratar con más detenimiento el carácter de utensilio del ente y su relación con el mundo. He tratado sobre ello con una orientación especial, dada por el tema, en *Ser y tiempo*, § 15 ss.

Pero si es así, entonces es cuestionable si podemos tomar los organismos como herramientas y como máquinas. Si eso queda fundamental-

[3] *Zeug*, «utensilio»; *Fahrzeug*, «vehículo», literalmente «utensilio de viajar»; *Erzeugnis*, «engendro», «producto». *(N. del T.)*

mente excluido, entonces también es imposible aquel procedimiento en la biología que primero toma el ser vivo como una máquina y que luego, aparte, le introduce además funciones supramaquinales. Aunque tal procedimiento hace más justicia a los fenómenos de la vida que una teoría puramente mecanicista, sin embargo no alcanza a conocer correctamente el problema central al que una y otra vez nos vemos impelidos: captar la esencialidad propia original de lo viviente y decir si eso se logra con la tesis «el animal es pobre de mundo», al menos en tanto que, con ella, queda abierto el camino real para una interpretación esencial concreta de la vida en general.

Aun cuando el organismo no pueda concebirse como herramienta ni tampoco como máquina, sin embargo, la *caracterización de la esencia del utensilio y de la máquina* ofrece una posibilidad para un realce más nítido del organismo frente a estos otros tipos de ente. La pregunta siguiente es desde dónde y cómo haya que determinar positivamente el organismo. Sin remontarnos a una interpretación detenida, iluminamos las conexiones mediante ejemplos sencillos, que ustedes mismos pueden seguir elaborando.

El martillo es una herramienta, es decir, es un utensilio en general, algo de cuya esencia forma parte servir para algo. Según su carácter propio de ser, es «algo para...», aquí concretamente para producir algo, y de modo correspondiente para reproducir, para restablecer, para mejorar, pero también sirve para destrozar obras en el sentido de la materia trabajada artesanalmente. Pero no todo utensilio es una herramienta en el sentido estricto y propio. Por ejemplo, la pluma es un utensilio de escritura, el trineo es un vehículo, pero no una máquina. No todo utensilio es una herramienta, ni menos aún toda herramienta y todo utensilio es una máquina. Por el contrario, un vehículo *puede* ser una máquina, como la motocicleta o el avión, pero no tiene por qué. Aunque un utensilio de escritura pueda ser una máquina (la máquina de escribir), no tiene por qué. Hablando en general, eso significa que toda máquina es un utensilio, pero no al revés, no todo utensilio es una máquina.

Aun cuando toda máquina es un utensilio, eso tampoco significa que toda máquina sea una herramienta. Así pues, ni la máquina es idéntica a la herramienta ni la herramienta al utensilio. Por eso, es imposible de entrada tomar la máquina como un complejo de herramientas o como una herramienta complicada. Y si además el organismo es totalmente distinto de la máquina, como ésta lo es del utensilio, entonces la definición del organismo como un complejo de herramientas se desmorona. (Y sin embargo es la definición por parte de un investigador tan meritorio como *Roux*, «Me-

cánica del desarrollo»[4].) Tampoco es posible, como hace *v. Uexküll*, uno de los biólogos más clarividentes de hoy, designar la máquina como un «organismo [solamente] incompleto», mientras se mantenga el organismo como la constitución de lo viviente en cuanto tal.

La máquina es un utensilio, y en cuanto tal sirve para... Todo utensilio es en cierta manera producto. Producir máquinas lo llamamos construcción de máquinas. Análogamente hablamos también de construcción de instrumentos (utensilio, aparato, instrumento [musical]). La construcción —no meramente como construcción, sino como producción— procede según un plan. No todo plan es un plan de construcción (plan de viaje, plan de una operación militar, plan de reparación). En la producción del utensilio, el plan está determinado previamente por la utilidad[5] del utensilio. Esta utilidad se regula mediante el anticipado «para qué» ha de servir ya el utensilio y también la máquina. Todo utensilio es aquello que es y tal como lo es sólo en una conexión. La conexión está determinada en cada caso por la totalidad de la situación. También a la sencilla conexión de martillo y cabeza de clavo le subyace una conexión de la situación, que hay que considerar merecidamente en un plan y que está fundada por vez primera por un cierto planificar. La mayoría de las veces empleamos «plan» en el sentido del proyecto de una conexión complicada. En el plan de construcción de la máquina se encierra el ordenamiento previo de la estructura en la que las partes concretas de la máquina que se encuentra en marcha se mueven de un lado a otro unas contra otras. ¿Es la máquina por consiguiente un utensilio complicado? Pero la complejidad de la estructura no es lo decisivo para el carácter de máquina de un utensilio, sino el curso autónomo de la estructura ajustada a movimientos determinados. Del curso autónomo de la estructura forma parte la posibilidad de un determinado impulso de fuerza mecánica. Los procesos ensamblados de modo determinado se ponen en una conexión de procesos, cuya unidad queda trazada

[4] W. Roux, *Gesammelte Abhandlungen über Entwickelungsmechanik der Organismen*. Primer volumen: Tratado I-XII, predominantemente sobre ajuste funcional. Segundo volumen: Tratado XIII-XXXIII, sobre mecánica del desarrollo del embrión. Leipzig, 1895. W. Roux, *Vorträge und Aufsätze über Entwickelungsmechanik der Organismen*. Cuaderno 1: *Die Entwickelungsmechanik, ein neuer Zweig der Biologischen Wissenschaft*. Leipzig, 1905.

[5] Heidegger distingue entre *Dienlichkeit*, *Diensthaftigkeit* y *Dienstbarkeit*. *Dienlichkeit*, que traducimos como «utilidad», se refiere al servicio que presta el utensilio. *Diensthaftigkeit*, que traducimos como «servicialidad», se refiere al servicio que presta el órgano. *Dienstbarkeit* aparece en otros contextos, referido por ejemplo a los servicios técnico-prácticos que presta la ciencia, y, como este término no da lugar a confusión, lo traducimos asimismo como «servicialidad». *(N. del T.)*

por aquello que haya de lograr el utensilio maquinal. Hablamos de construcción de máquinas. Pero no todo lo que puede y tiene que construirse es una máquina. Así pues, es de nuevo una señal de la falta de suelo del pensamiento y de la comprensión que hoy reina cuando se nos ofrece la casa como una máquina de vivir y la silla como una máquina de sentarse. Hay gente que incluso ve en tal disparate un gran descubrimiento y los presagios de una nueva cultura.

Con base en esta explicación, que de todos modos sigue siendo vaga, de la diferencia esencial entre utensilio, herramienta y máquina —dejamos aparte el fenómeno intermedio del aparato y del instrumento—, podemos preguntar ya más claramente: ¿los órganos del ser vivo son «herramientas», y el ser vivo en cuanto organismo es una máquina? Aun cuando fuera cierto lo primero, de ahí no se seguiría lo segundo. En biología se aceptan ambas cosas, ya expresamente en la teoría, ya en el sentido de aquellas representaciones generales que despreocupadamente se ponen como base de los cuestionamientos particulares, representaciones que en cierta manera están desamparadas. Se habla de los órganos sensoriales como herramientas sensoriales, herramientas de digestión, como si estos conceptos fueran la cosa más inequívoca y, aquí, más legítima del mundo, toda vez que, después de todo, constatamos anatómicamente ojos, oídos, lenguas, y similares, con los que los animales ven, oyen, gustan. Ya estas herramientas sensoriales que de hecho se pueden constatar prueban que el animal se refiere con su sensibilidad a otras cosas y que dispone de un círculo de transponibilidad en él por nuestra parte. Es decir —así diría tal vez el zoólogo—, aunque se pueda construir todo tipo de eso que se da en llamar diferencias lógicas y abstractas entre utensilio, herramienta, aparato y máquina, eso no me sirve de nada ni, después de todo, elimina el hecho, que para mí es decisivo, de que los animales muestran herramientas sensoriales y órganos sensoriales. Cierto, pero queda la pregunta de si la herramienta y el órgano son lo mismo, de si justamente el zoólogo, pese a todo apelar a los hechos, no estará sucumbiendo aquí a un significado confuso de la palabra, de si esto, el no estar explicados ni distinguir entre herramienta y órgano, realmente es tan irrelevante para la investigación de los hechos, o si al cabo no será lo decisivo.

b) Cuestionabilidad de la concepción mecánica del movimiento vital

En la biología, lo análogo a este caso de la equivocidad de órganos sensoriales y herramientas sensoriales es el discurso sobre el *proceso de vida*. Igual que la presencia de tales herramientas sensoriales, después de todo es tam-

bién un hecho que lo viviente (el animal) está en movimiento, que en el ser vivo hay procesos. El proceso vital es una estructura de cursos, como cuyo tipo fundamental se conoce el reflejo. De este modo, puede plantearse la tarea de investigar los arcos reflejos en particular y en su conexión. El organismo se evidencia en ello como un manojo de arcos reflejos. Tan cierto como que lo viviente está en movimiento, igual de cierto es que los movimientos pueden concebirse e indagarse mecánicamente, e igual de cierto es que con ello se fomentan ricos y quizá importantes resultados. Pero esta posibilidad de una concepción mecánica del movimiento vital no demuestra que se haya acertado de entrada con la movilidad específica de la vida, de modo que a partir de ahí se determine toda pregunta concreta por el movimiento vital. La posible exposición del animal como un manojo de arcos reflejos no demuestra que, con ello, el animal se haya investigado por completo en cuanto tal, es más, que siquiera se lo haya captado en general. Fundamentalmente, hay que volver a enfatizar que, en tales investigaciones de hechos al hilo conductor de teorías *inaclaradas* e *insuficientes*, siempre resulta necesariamente algo. Los resultados son los resultados. Ciertamente, si lo que pretendemos —como hoy sucede tan frecuentemente— es el resultado y el éxito, entonces la ciencia ha prestado su servicio. Pero se trata de la pregunta: ¿qué dicen los resultados para la comprensión del respectivo ámbito específico en cuanto tal, qué aportan para el conocimiento de la simplicidad elemental de la *consistencia esencial* del animal, la planta y la materia? Este recordatorio era necesario otra vez, porque en la consideración actual y en la siguiente no es fácil dirigir sin crasos malentendidos la consideración y la discusión entre la mencionada presunción de inteligencia de la filosofía y el enredamiento de la ciencia en sus hechos.

En resumen podemos decir: el organismo tiene órganos. Cierto, ¿pero son herramientas? El organismo es un proceso. Cierto, ¿pero se puede captar el carácter fundamental de la movilidad con ayuda del concepto mecánico de movimiento? ¿Qué resulta por tanto como siguiente tarea? Tendremos que tratar de alcanzar en la zoología y la biología el reconocimiento de que los órganos no son meros instrumentos, de que el organismo no es una mera máquina. Eso significa por tanto que el organismo es aún algo más, algo detrás y por encima de ello. Pero esta tarea es superflua, porque tal cosa se reconoce en la biología —explícita o implícitamente. Pero lo más fatídico es *el hecho de que* justamente esto sucede y *el modo como* sucede. ¿Por qué? Porque con este reconocimiento de lo supramaquinal parece que se considera merecidamente la esencia propia de lo viviente, y porque justamente con ello el primer planteamiento no se elimina, sino que se ratifica, se registra en la determinación fundamental, de donde sólo regresa re-

forzada, para de este modo obstaculizar aún más la teoría original de la esencia de la vida, o para inducir a plantear algún tipo de fuerzas supramecánicas (vitalismo).

§ 52. La pregunta por la esencia del órgano como pregunta por el carácter de posibilidad del poder del animal. La utilidad del utensilio como capacitación para algo, del órgano como capacidad de algo

Pero —para preguntar *en concreto*— ¿en qué medida el órgano no es una herramienta? ¿En qué medida tampoco es una herramienta más un añadido, un añadido en el sentido de que el organismo aporta aún algo a la herramienta y de este modo la acuña como órgano, es decir, que el organismo es una estructura supramaquinal? Pero después de todo, el órgano, por ejemplo el ojo, es para ver. Este «*para ver*» no está vigente como una propiedad cualquiera que se añada al ojo, sino que es la *esencia* del ojo. El ojo —el órgano visual— es para ver. Ahora bien, precisamente la utilidad para... se estableció como el carácter del utensilio. Es decir, ¿es el ojo un utensilio, un utensilio visual, si bien tal vez no una herramienta, puesto que con su ayuda no se fabrica nada? ¿O tampoco eso es del todo atinado? ¿No podemos decir pese a todo que produce la imagen en la retina, y por tanto lo visible y lo visto? El ojo: para ver. ¿Produce el ojo el ver? Tenemos que preguntar más claramente para poder decidir sobre el carácter de herramienta del ojo: *¿el animal puede ver porque tiene ojos, o tiene ojos porque puede ver?* ¿Por qué tiene ojos el animal? ¿Por qué puede tener tales? Sólo porque puede ver. Poseer ojos y poder ver no es lo mismo. El *poder ver* posibilita primero la posesión de ojos, la hace necesaria en cierta manera. ¿Pero en qué medida y en función de qué puede ver el animal? ¿En qué consiste el posibilitamiento de esta *posibilidad*, de este *poder*? ¿Qué tipo de posibilidad es en general ésta, el poder ver? ¿Qué carácter tiene esta posibilidad? Preguntándolo fundamentalmente: *¿cómo* tiene que *ser* en general un ente para que esta *posibilidad del poder ver* haya de poder formar parte de su *modo de ser*?

El poder ver es una posibilidad esencial del animal. De ahí no se sigue que todo animal tenga que tener de hecho ojos, sino que sólo se dice que el poder ver como posibilidad se fundamenta en cuanto tal en la animalidad. Sin embargo, la animalidad no tiene por qué desarrollarse necesariamente hasta esta posibilidad determinada ni hacer surgir los ojos en el animal. Pero, en su modo de ser en general, tiene que ser de tal modo que de

ella formen parte posibilidades tales como poder ver, oír, oler, tocar. ¿Cómo hemos de tomar el carácter de posibilidad de este «poder»?

En esto tenemos que partir de lo más próximo, del órgano, que evidentemente forma parte de tal poder y que, como decimos, sirve él mismo para ver, para oír, que lo «posibilita» (¡equívoco!). En función de *esta* utilidad, el órgano viene a la cercanía más próxima al utensilio, a la herramienta en general, y la mayoría de las veces se lo equipara con él. Justamente aquí, donde estos dos, órgano y herramienta, están lo más cerca en cuanto a su carácter de utilidad, hay que ver una *diferencia decisiva*. El órgano, por ejemplo el ojo, sirve para ver. La pluma, un utensilio de escribir, sirve para escribir. En ambos casos un servir para..., cierto, pero para diversas cosas, ver y escribir, pero no obstante sólo diversas en tanto que ambos coinciden en que se trata de un hacer humano. Pero, al fin y al cabo, nosotros hemos de tratar de la animalidad, de los órganos del animal. De modo inadvertido estamos ahora en el hombre, donde pese a todo es justamente cuestionable si aquello que en el hombre llamamos ver es lo mismo que en el animal. Ver y ver no son lo mismo, aunque los dos poseen ojos e incluso la construcción anatómica de los ojos es correspondiente. Pero aun cuando nos quedemos en el ver animal, lo dejemos estar en toda su enigmaticidad y comparemos su órgano visual (el ojo) con el utensilio de escritura, vemos fácilmente una diferencia, que no sólo consiste en *para qué* sirven respectivamente el órgano y el utensilio, sino en otra cosa. La pluma es un ente *por sí mismo*, al alcance del uso de *varios* y *diversos* hombres. Por el contrario, el ojo, que es órgano, *jamás* está *así* presente para aquellos que lo necesitan y lo emplean, sino que todo ser vivo sólo puede ver respectivamente con *sus* ojos. Estos ojos y todos los órganos no están presentes por sí mismos como una cosa de uso, un utensilio, sino que están incorporados en el ente que hace uso de ellos. De este modo, vemos una *primera diferencia* cuando decimos que el órgano es una herramienta incorporada en el que la emplea.

¿Pero qué significa allí incorporada? ¿Incorporada en dónde? ¿En el organismo? Pero su esencia la buscamos precisamente a través de una aclaración de la diferencia entre órgano y utensilio. Por eso, provisionalmente, tenemos que preguntar de otro modo: ¿pierde el órgano su carácter de herramienta sólo merced a que está incorporado en quien lo emplea, o esencialmente no tiene jamás en absoluto el carácter de una herramienta? Esta pregunta sólo se puede decidir si volvemos a destacar la diferencia indicada entre la utilidad de órgano y utensilio, de ojo y pluma. Pero para ello —como vemos ya—no basta ni la indicación de la diversidad de aquello para lo que sirven el órgano y el utensilio ni tampoco la caracterización del modo como, dicho a grandes rasgos, el órgano y el utensilio están pre-

sentes: incorporado y autónomo. Más bien, si es que la diferencia ha de ser una tal entre el utensilio en cuanto tal y el órgano en cuanto tal, entonces tiene que consistir en el carácter de la *utilidad misma*, y no sólo en aquello para lo que sirve. Lo que es de tal modo que sirve para algo... da una posibilidad para otra cosa. *Dando posibilidad* en este sentido, lo que sirve sólo puede ser si *tiene una posibilidad* en cuanto que sirve. Esto —tener una posibilidad— no puede significar aquí estar provisto de una propiedad, sino, conforme a su esencia propia, ser de tal modo que en este ser-así se encierre el tener-la-posibilidad; que aquél, el ser-así, no sea otra cosa que éste. El servir para... no es ni en el utensilio ni en el órgano meramente un rasgo presente por el que los reconozcamos como órgano o como utensilio, ni una propiedad posterior o secundaria que aquéllos tengan también entre otras, sino que el organismo, tanto como el utensilio, tiene y encuentra su *esencia* en la *utilidad.*

Ser pluma significa ser de un determinado modo para escribir. Con este propósito la pluma está fabricada, producida, como este utensilio determinado. Sólo está dispuesta cuando en el fabricar ha alcanzado la utilidad determinada, este determinado ofrecer una posibilidad. Producir el utensilio en tanto que terminarlo hace al utensilio *dispuesto* en un sentido doble. Está dispuesto en tanto que *completado.* Pero este estar completado consiste justamente en el estar dispuesto, según lo cual «dispuesto» significa a la vez *tener la disposición*, ser diestro y utilizable para algo[6]. Precisamente este determinado haber sido dispuesto en la terminación da al utensilio la *disposición*, la destreza para escribir. Aunque «disposición» en este segundo sentido de destreza —por ejemplo «destreza manual»— no lo empleamos para el utensilio y las cosas, sino para el hacer del hombre y quizá también para el modo de ser de los animales, sin embargo quiero no eludir el violentamiento del lenguaje, y emplear el término disposición para el *modo específico* del *poder servir el utensilio*, porque disposición puede significar a la vez haber sido dispuesto en y a partir de un terminar, producir, terminar que produce y depara lo dispuesto como algo presente por sí y al alcance del uso. El utensilio ofrece la posibilidad del servir para..., tiene en cada caso una disposición determinada para..., que se fundamenta en una ter-

[6] *fertig* significa «terminado»; *Verfertigung*, «terminación», «acabamiento», en el sentido de que algo está producido del todo, terminado; *Fertigkeit* significa «habilidad», «capacidad». Hemos traducido *fertig* como «dispuesto» y *Fertigkeit* como «disposición» tratando de conservar los dos sentidos de «terminación» y de «capacidad» (pero no como «disposición» en el sentido de que en el utensilio haya una tendencia interna que lo mueva a ser empleado: en el § 54 se dirá que la utilidad como carácter de la herramienta es independiente de su empleo efectivo). *(N. del T.)*

minación. La pluma, e igualmente todo utensilio, si es, es esencialmente algo dispuesto, y eso significa dispuesto para escribir. Al utensilio le pertenece la disposición en este sentido específico y definido. La pluma como utensilio está dispuesta para escribir, pero no tiene ninguna capacidad de escribir. *Qua* pluma no es *capaz* de escribir. Se trata de distinguir entre la *disposición* como un *determinado modo del poder* que nosotros atribuimos al utensilio y la *capacidad.*

Las posibilidades del servir para... son, en tanto que posibilidades, diversas en su carácter de posibilidad. La posibilidad que un utensilio tiene y ofrece es en cuanto posibilidad distinta de la posibilidad, es decir, del poder, que nosotros atribuimos a una *capacidad.* El *utensilio es de una disposición.* El *órgano tiene* —así lo afirmamos— en cada caso una *capacidad.* Si con este modo de hablar hablamos de modo totalmente adecuado, ya se evidenciará. Se trata primeramente de aclarar con más detenimiento *este segundo modo de tener y ofrecer una posibilidad,* y de conducir así a la *esencia del órgano y del organismo,* con lo que al mismo tiempo el órgano se vuelve diferenciable del utensilio, la herramienta y la máquina.

El utensilio es en cada caso de una disposición determinada, el órgano tiene en cada caso una capacidad. Sólo que, por ejemplo el ojo, que hasta ahora hemos distinguido como un órgano determinado frente a la pluma, después de todo tampoco tiene por sí mismo la capacidad de ver, así como la pluma tampoco tiene la capacidad de escribir, pese a que hayamos dicho que la posibilidad de ver es ella misma la condición de posibilidad del ojo como órgano. Tenemos que atenernos a esta circunstancia de que el órgano tampoco tiene por sí mismo la capacidad de ver, y no hemos de forzarla en favor de esta diferencia entre disposición y capacidad que queremos establecer. ¿Pero nos atenemos a la circunstancia cuando decimos que el ojo no tiene por sí mismo una capacidad, así como tampoco la tiene la pluma? ¿Estamos tomando el ojo como ojo cuando lo tomamos así por sí mismo? ¿O no se encierra aquí ya un error decisivo, que es lo único que posibilita equiparar el ojo como órgano con un utensilio que está por sí mismo al alcance? Precisamente, un ojo por sí mismo no es un ojo. Ello implica que nunca es primero una herramienta que luego, además, esté incorporada. Más bien forma parte del organismo, procede de él, lo cual a su vez no significa que el organismo confeccione órganos.

Los órganos tienen capacidades, pero justamente *como órganos,* es decir, como *pertenecientes al organismo.* La herramienta, por el contrario, excluye esencialmente una pertenencia a algo otro, en el sentido de que obtuviera el carácter de ser capaz merced a tal pertenencia. Pero si, por otro lado, el órgano tiene capacidades en tanto que órgano, es decir, en tanto que per-

teneciente y surgido del organismo, entonces hay que decir más estrictamente que no es el órgano el que tiene una capacidad, sino que el *organismo tiene capacidades. Él* puede ver, oír, y similares. Los órganos son «sólo» para ver, pero sin embargo no son herramientas. Los órganos no son *añadidos*, incorporados posteriormente a la capacidad, sino que surgen de ella y se agotan en ella, se mantienen en ella y perecen con ella.

¿Cómo hemos de entender esta relación entre órgano y capacidad? Se hace claro que no podemos decir que el órgano tiene capacidades, sino que *la capacidad tiene órganos*. Antes hemos dicho: el utensilio *es* de una disposición determinada, el órgano *tiene* una capacidad. Ahora vemos que lo inverso es más adecuado: en su terminación, el utensilio *ha obtenido* una determinada *disposición para...*, y la *posee*. El *órgano es*, por el contrario, una *posesión de una capacidad*. En ello, el que posee es la capacidad, no el órgano. El ser-capaz se proporciona órganos, no es que los órganos estén provistos de capacidades o siquiera de disposiciones.

§ 53. La conexión concreta entre el ser-capaz y el órgano que pertenece a aquél como servicialidad, a diferencia de la utilidad del utensilio

¿Pero qué significa que el ser-capaz se proporciona órganos? La *capacidad* como determinado modo de poder-ser, de tener y ofrecer posibilidades, evidentemente, no se diferencia de la disposición para algo solamente en su carácter en tanto que un *modo de poder*, sino que *ser-capaz* y *estar-dispuesto para...* evidencian *un modo de ser fundamentalmente distinto*. En correspondencia con la dirección de nuestra mirada, tenemos que tratar por tanto de exponer más en concreto *la conexión entre el ser-capaz* de ver, oler, agarrar, comer, digerir, y *los órganos que pertenecen a tales capacidades* y, más exactamente, justo el modo como pertenecen a ellas. Quizá el problema decisivo se encierre justamente en el modo de pertenecer a ellas.

Se está tentado de decir a primera vista, y también con razón, que el organismo produce por sí mismo sus órganos, y que por tanto también se produce a sí mismo a diferencia del utensilio, que siempre tiene que ser producido por otro. Ya por eso se diferencia por ejemplo de la máquina, que precisa de un constructor distinto de ella que tenga el modo de ser del hombre. La máquina no sólo precisa del constructor para ser máquina en general, sino también de las instrucciones de funcionamiento. No puede ajustarse y reajustarse a sí misma en un funcionamiento, mientras que el organismo conduce, introduce y reconduce su propia movilidad. Y en último término, cuando la máquina está dañada, precisa del restablecimien-

to y la mejora a cargo de otros, lo cual a su vez sólo puede suceder merced al modo de ser de aquel que es capaz de construir una máquina, mientras que el organismo, dentro de ciertos límites, se restablece y se renueva a sí mismo. *Autoproducción* en general, *autoconducción* y *autorrenovación* son evidentemente momentos que caracterizan al organismo frente a la máquina, y que al mismo tiempo dan una visión de las direcciones peculiares en las que es capaz y está capacitado como organismo.

Evidentemente, según los hechos no cabe dudar de lo dicho. Hay también una indicación de la peculiaridad del organismo frente a la máquina, y por tanto también de la pertenencia de los órganos al organismo frente a la pertenencia a la máquina de las piezas de la máquina. Y pese a todo esta indicación es peligrosa, porque puede conducir, y una y otra vez conduce, a concluir que si el organismo tiene esta capacidad de autoproducción, autoconducción y autorrenovación, entonces en el organismo se encierra un obrar propio y una fuerza, una entelequia y un agente vital que opera todo eso («*factor natural*»). Pero con esta concepción estamos ya al final del problema, es decir, ella ya no admite ningún problema tal. De este modo, el auténtico problema de la determinación esencial de la vida ya no puede aparecer en absoluto, porque ahora la vida está entregada a algún momento operativo. De todos modos, que con la apelación a una fuerza y una entelequia tales no se ha explicado absolutamente nada lo dejamos ahora aparte. Frente a esos intentos de esclarecer la esencia del organismo, que se han difundido sobre todo en el llamado vitalismo a diferencia del mecanicismo, se trata de dejar abierta la pregunta de si y en qué medida, en atención a las circunstancias mencionadas de —como decimos— la autogeneración, autoconducción y autorrenovación, puede esclarecerse la *conexión esencial entre la capacidad del organismo y los órganos*. Si se logra esto, entonces tiene que resaltar más claramente el ser capaz a diferencia de la disposición.

Pero si realmente queremos hacernos inmunes a toda explicación ingenua del organismo con base en circunstancias que por sí mismas son atinadas, entonces, evidentemente, tenemos que introducirnos *más en concreto* en la estructura del organismo y en la multiplicidad y el tipo de sus órganos. Sobre todo tenemos que estudiar la conexión de los órganos particulares con la conducción central del organismo, que se conoce con los nombres de sistema nervioso central, conducción nerviosa, estímulo y excitación, y todo lo que hay implicado en ello, a saber, la observación de la construcción anatómica de los órganos, por ejemplo de los órganos sensoriales o los órganos nutritivos. Esto podremos hacerlo del mejor modo a partir de los organismos que muestran una unidad orgánica lo más multiforme posible. Cierto: es necesario echar aquí un vistazo, sobre todo si queremos preservar a nuestra con-

sideración de ser una pura reflexión abstracta en meros conceptos. Y sin embargo podemos, es más, tenemos que elegir quizá *otro camino* para nuestro propósito fundamental. Este camino no es en modo alguno más sencillo frente al precedente, pero es de tal modo que las circunstancias esenciales, y por tanto los problemas, los pone más elemental y penetrantemente a la vista. Precisamente no son los animales superiores, más complicados y de estructura más firme, sino los inferiores, los llamados microorganismos protoplasmáticos *unicelulares*, las amebas e infusorios, los que aparentemente no tienen órganos, los que, considerándolo filosóficamente, son los más apropiados para proporcionarnos una visión de la esencia del órgano. Aquí no me detengo en el problema del protoplasma: doy por supuesto, como cultura general, un concepto aproximado de él.

No es casual que el concepto de protoplasma, y también el nombre, no surgieran en zoología, sino en botánica. Los llamados animales inferiores, las amebas, los infusorios, sólo disponen del protoplasma de una única célula. Se distingue entre endoplasma y ectoplasma. Los microorganismos protoplasmáticos no tienen forma ni estructura. No muestran ninguna forma animal fija. Estamos hablando por tanto de microorganismos cambiantes. Tienen que configurarse en cada caso por sí mismos sus órganos necesarios, para luego volver a destruirlos. Es decir, sus órganos son órganos momentáneos. Así sucede con las amebas. En el caso de los infusorios se mantienen ciertos órganos, concretamente todos aquellos que tienen que ver con el prender y el movimiento, mientras que los órganos vegetativos, que sirven para la nutrición, no son fijos (paramecios). Por el contrario, los otros órganos precisan del protoplasma. «En torno a cada bocado se configura una burbuja, que primero pasa a ser boca, luego estómago, luego intestino, y finalmente esfínter.»[7] Tenemos con ello una gradación determinada de órganos que se destruyen a sí mismos en esta gradación determinada. De aquí resulta concluyentemente que las *capacidades* de comer, de digerir, son *anteriores a los órganos respectivos*. Pero al mismo tiempo, esta capacidad, que en todo el plexo de su proceso denominamos también «nutrición», está ella misma regulada, es más, es el regulamiento con relación a una determinada serie de procesos. Primero surge la boca y luego el intestino, y no primero el intestino y luego la boca.

Pero —así podría objetarse— lo que estamos aduciendo aquí a partir de los animales unicelulares ¿no es precisamente la demostración más brillante de que el organismo construye y luego destruye sus órganos, es decir,

[7] J. v. Uexküll, *Theoretische Biologie*, segunda edición completamente reelaborada. Berlín, 1928, p. 98.

que los termina? Luego el órgano es un utensilio, y en la medida en que a su vez sirve en cada caso para producir algo, es una herramienta (herramienta de digestión). Que en los casos mencionados el órgano terminado exista sólo durante un tiempo breve no puede fundamentar una diferencia esencial entre órgano y utensilio, toda vez que, después de todo, hay animales que conservan permanentemente sus órganos dispuestos. Ciertamente, de alguna manera sigue siendo indiferente cuánto tiempo un martillo terminado es real en cuanto tal y cuándo se destruye: es de todos modos un martillo. En el caso de los órganos, de hecho no es indiferente durante cuánto tiempo existen y cuándo surgen. En el proceso de nutrición del microorganismo protoplasmático, el estómago formado precisamente tiene que desaparecer en favor del intestino. Los órganos en tanto que permanentemente fijos, como en el caso de los animales superiores, quedan sujetos a la duración de la vida, es decir, no sólo en primera instancia al tiempo objetivamente constatable durante el cual vive el animal, sino en y para la duración de la que es capaz en tanto que viviente. Aunque por el momento no nos detengamos más en este problema de la relación entre el organismo y los órganos, sin embargo, ya desde una reflexión a grandes rasgos se vuelve claro que *el órgano y el utensilio se comportan de modo fundamentalmente diferente respecto del tiempo*, lo cual fundamenta tanto más una diferencia esencial en el modo de su ser, si es que el carácter temporal es metafísicamente central para el modo de ser.

Pero con relación a nuestra pregunta particular —si mediante los animales protoplasmáticos no se demuestra precisamente el carácter de utensilio de los órganos—, ahora podríamos volver a enfatizar sobre todo que justamente los órganos no son terminados, de modo que jamás quedan puestos allí ni en ninguna otra parte, sino que, en aquello que son y como lo son, quedan sujetos al proceso vital del animal. Aparte hay que señalar que los microorganismos protoplasmáticos, por ejemplo los pseudópodos, para moverse, generan algo, y eso lo vuelven a disolver en el restante protoplasma, se «remezcla» en él, pero que, por el contrario, semejante pie aparente de un animal, cuando entra en contacto con el de otro que, después de todo, consta del mismo material, jamás transita al otro y se mezcla con el contenido celular del otro. Eso significa que *el órgano queda comprendido en la capacidad* de tocar y de moverse, y sólo ésta puede retomarlo y destruirlo.

¿Pero qué sucede allí donde los órganos surgidos quedan fijos y donde se anuncia una forma animal duradera? Aquí, en el caso de todos los animales superiores, la inmodificación y el perdurar podrían inducir —y de hecho inducen una y otra vez— a tomar los órganos en sí mismos, y con-

cretamente como herramientas. Decimos que la inmodificación y el perdurar de los órganos en tanto que fijos inducen a ello, es decir, que estos momentos despiertan la apariencia de que los órganos son algo presente que se mantiene a través del cambio de toda la vida del animal, sobre todo si se los compara con la relativa multiplicidad de aquello que el animal puede lograr con su ayuda. Si no toma el órgano en el organismo, el observador puede ser inducido a atribuirles a estos órganos este modo determinado de estar presentes. Pero todo observador negará que no atienda a ello. Sin embargo, es decisivo cómo se entiende el organismo, y si se lo entiende tan originalmente que, a partir de ahí, se manifieste el modo de ser específico de lo vivo, que a la inmodificación y perduración del órgano les atribuye un carácter de ser totalmente específico, que es fundamentalmente distinto del estar disponible y estar ahí de la herramienta. Los órganos, aunque parezcan perdurar y estar presentes, sin embargo sólo están dados en *el modo de ser* que llamamos *vida.*

Hemos dicho que lo característico del órgano es que queda sujeto a la propia capacidad, es decir, que no se deja aparte como algo terminado. Pero el órgano no sólo queda sujeto a la capacidad en este sentido negativo, sino que el *órgano pertenece positivamente a la capacidad.* Decimos que la *capacidad toma el órgano a su servicio.* Dicho más claramente y con relación a nuestra pregunta conductora: el carácter del «para», que observamos también en todo utensilio, herramienta, y en toda máquina, es fundamentalmente diferente en el caso del órgano y en el caso del utensilio. El ojo no es útil para ver, tal como la pluma es útil para escribir, sino que el órgano queda al servicio de la capacidad que lo configura. Lo dispuesto terminado es en cuanto tal *útil para...* El órgano que surge en y desde la capacidad *sirve para... Utilidad* y *servicialidad* no son lo mismo. El órgano siempre pertenece servicialmente a la capacidad que lo configura, jamás puede ser meramente útil para ella. Si, de este modo, el carácter del «para» que caracteriza al órgano significa estar al servicio de la capacidad, entonces la capacidad en cuanto tal tiene que posibilitar esta servicialidad, tiene que tener ella misma un carácter original de servicio. Con ello nos acercamos por vez primera al carácter de posibilidad de la capacidad a diferencia de la disposición.

Que lo dispuesto está dispuesto no significa sólo: 1) está terminado, 2) es útil para..., sino que significa: 3) en su ser específico (ser utensilio) en cuanto tal, no puede más, con ello ha llegado a su fin, es decir, es y permanece aprovechable y utilizable justamente en tanto que producido y sólo en cuanto tal. Aunque en su ser utensilio posibilita y prescribe en cada caso una aplicación determinada, sin embargo, el utensilio no sólo no dispone

sobre esta aplicación misma, si tiene lugar o no y cómo, sino que el ser utensilio en sí mismo tampoco es ningún apremio a ello. El utensilio es meramente útil, y con ello su ser ha llegado a su fin. Si ha de servir en el modo específico de su posible utilidad, entonces tiene que aportarse previamente otra operación, distinta del producir, y sólo con ésta se le tiene que arrancar al utensilio su posible servir. Aunque el martillo está dispuesto para martillear, el ser martillo *no es un apremio a* martillear, el martillo terminado queda fuera de un posible martillear. Por el contrario, lo que pertenece a una capacidad, como por ejemplo el ojo, lo que sirve a la capacidad de ver, sólo puede eso porque la *capacidad es en sí misma servicial*, y en cuanto tal puede tomar a su servicio. Pero qué es lo que la capacidad toma a su servicio, y cómo lo hace, su surgimiento lo dirige y lo delimita ella misma. Lo dispuesto es útil. Lo capaz en su ser capaz en cuanto tal es servicial. La capacidad es un *desplazarse y avanzarse hacia sí mismo, al propio «para qué»*. El ser de lo dispuesto, la disposición, no conoce tal cosa. El martillo, en su específico ser martillo, jamás puede avanzarse, por así decirlo, hacia el martillear en tanto que esta acción específica para la que él es útil, mientras que la peculiaridad de lo capaz en cuanto tal es avanzarse hacia sí mismo, al «para qué». Con ello se ha abierto un *plexo totalmente nuevo* en el que nos introduce el ser capaz, a diferencia de todo estar dispuesto de las cosas producidas y empleadas. Sólo cuando demos este paso del ser capaz al modo de ser que se encierra en él, lograremos comprender esta posibilidad específica de la capacidad, delimitar el órgano en su pertenencia al organismo y con ello decidir la cuestión de si el organismo, tal como lo captamos entonces, es la condición de posibilidad de la pobreza de mundo del animal o si, por el contrario, justamente la pobreza de mundo del animal es la que nos permite comprender en general por qué un ser vivo puede y tiene que ser organismo. Si esto último resulta ser el caso, entonces con ello queda demostrado al mismo tiempo que la tesis: el animal es pobre de mundo, es un enunciado esencial sobre la animalidad en general, y no un enunciado arbitrario sobre algún modo de estar constituido que convenga al animal.

Antes de dar un paso más en nuestro esclarecimiento de la esencia del órgano, resumamos las intelecciones que hemos ganado. Tanto el utensilio como el órgano muestran ambos el carácter que expresamos formalmente mediante el «para...». Ambos tienen en sí posibilidades y ofrecen tales posibilidades para una aplicación determinada. Para ambos, este ofrecer posibilidades no es una propiedad posterior, como si el martillo fuera primeramente martillo y luego, además, fuera también útil, sino que la utilidad forma parte directamente de su ser específico. Pero el modo como el uten-

silio y el órgano ofrecen posibilidades es fundamentalmente distinto. Su carácter de posibilidad y su modo de ser se diferencian como *disposición para algo* y *capacidad de algo*. El utensilio, por ejemplo la pluma, está dispuesto para, pero no es capaz de escribir. Hemos visto que también el órgano, en tanto que lo tomamos en sí mismo, no es capaz de ver, de agarrar, etc. Eso indica que la posibilidad específica que ofrece el órgano precisa por sí misma de una pertenencia al organismo. En ello se evidencia que la capacidad que muestra el propio órgano no le pertenece a él en tanto que órgano, sino que, por el contrario, el órgano pertenece a una capacidad. La capacidad se crea sus órganos determinados. Sólo en este sentido de que una capacidad se crea sus órganos respectivos podemos hablar de incorporación de los órganos en el organismo, de modo que la capacidad se incorpora y se conserva por sí misma el órgano. Mientras el órgano está conservado en el organismo, es órgano.

El esclarecimiento del organismo depende de si podemos iluminar la conexión interna entre órgano y organismo. Una vía para ello resulta de la característica de que el órgano se conduce a sí mismo, se produce y se renueva a sí mismo. Aquí se evidencia el carácter de la mismidad. Este carácter de la mismidad condujo directamente a explicar esta mismidad precipitadamente y a hablar de un alma del animal, de una fuerza, de una fuerza vital, por analogía con nuestro propio sí-mismo. Sin perjuicio de esta circunstancia de que el organismo muestra un carácter de mismidad, tenemos que prescindir primeramente de tal explicación y tratar *de avanzar, desde la estructura interior de la capacidad, hasta la esencia del organismo* que queda determinado por esta capacidad.

Hemos mostrado la relación entre órgano y organismo mediante una indicación de los seres vivos unicelulares. Aquí se evidencia que las capacidades y todo el orden de capacidades, por ejemplo en el proceso de digestión, en cuanto al crecimiento son anteriores a los órganos. De ahí surgió la objeción de que el organismo produce los órganos y de que, por tanto, éstos pueden considerarse herramientas. Pero vimos que los órganos no son liberados del organismo, sino que son conservados en él. Este ser conservado en él no es una carencia frente a la herramienta independiente, sino que, hablando metafísicamente, es una determinación superior. El órgano queda sujeto a la capacidad, el órgano es *servicial* con relación a la capacidad. No es algo útil que esté presente para la capacidad, sino que es servicial con ella. Eso se expresa en que la capacidad tiene en cuanto tal un carácter de servicio, concretamente con relación al organismo mismo. Tenemos que tratar más exactamente esta servicialidad del órgano, o de la capacidad que le subyace, frente a la utilidad de una herramienta.

§ 54. Lo capaz aporta reglas, a diferencia del utensilio dispuesto, que queda sometido bajo una prescripción. El impulsarse hacia su «para qué» como carácter impulsivo[8] *de la capacidad*

El *utensilio dispuesto*, en cuanto a su posible uso, queda sometido a una *prescripción* explícita o no explícita. La prescripción no la da la disposición del utensilio, sino que siempre está tomada del plan que ha determinado ya la generación del utensilio y su carácter específico de utensilio. Lo *capaz*, por el contrario, no está sometido a una prescripción, sino que ello mismo *aporta reglas* y *regula*. Se *impulsa a sí mismo*, de un modo determinado, hacia *su ser capaz de...* Este impulsarse y ser impulsado hacia su «para qué» sólo es posible en lo capaz si el ser capaz es, en general, *impulsivo*. Sólo hay capacidad donde hay impulso. Y sólo donde hay impulso hay ya también de algún modo, aunque sea sólo sin regla y tentativamente, capacidad, y sólo ahí se da a su vez la capacidad de adiestramiento. El impulsivo mantenerse impulsado hacia el «para qué» le da al ser capaz este carácter de un recorrido, de una dimensión en sentido formal, mientras que, en el caso de la disposición, está, justamente, dispuesto[9]. La dimensión no se toma aún en sentido espacial, pero este carácter dimensional del impulso y de todo lo servicialmente capaz es la condición de posibilidad de que el animal pueda recorrer un espacio de un modo totalmente determinado, ya sea en el sentido de un espacio de vuelo o del espacio específico que tiene el pez, espacios que en su estructura son totalmente distintos unos de otros. El «para qué» de la remitencia propia del utensilio es sin impulso. El martillo es útil para martillear conforme a su configuración, conforme a su material. El impulsarse hacia el propio «para qué», y por tanto este ser recorredor de la capacidad, es ya el regularse. Aquello que se logra mediante la capacidad el regulamiento no lo ordena posteriormente, sino impulsivamente. El regulamiento, al hacer avanzar impulsando, ordena la serie de los posibles estímulos que pertenecen a la capacidad respectiva. Este regulamiento está dominado por el carácter fundamental de la capacidad de..., por ejemplo por el ver, es decir, por un impulso fundamental que mueve e

[8] Traducimos *triebhaft* como «impulsivo», en el sentido más general de lo que obedece a un impulso, distinguiéndolo de «impulsor», que es el carácter del propio impulso. En este caso, la capacidad es impulsiva pero no impulsora, en el sentido de que es activada o movida por un impulso. Por eso distinguimos también entre *Treiben* como «hacer» del animal (cfr. nota a § 58), un hacer que obedece a impulsos, y *Treiben* como «impulsar» del impulso: el impulso no es impulsivo, sino impulsor. *(N. del T.)*

[9] *fertig*, «dispuesto», pero también en el sentido de «terminado». *(N. del T.)*

impulsa a lo largo de toda la serie de los estímulos. Pero estos *estímulos*, que nacen respectivamente de la capacidad impulsiva, no son en cuanto tales meras causas de los movimientos vitales —nutrición, movimiento—, sino que en tanto que *impulsos* siempre recorren e impulsan de entrada todo el movimiento. Por eso nunca son meramente mecánicos, aunque se los pueda provocar así, es decir, ahora desatendiendo a la estructura del impulso en la que se encierra el poder ser específico y, por tanto, el modo de ser de estos impulsos. Para la estructura del impulso no hay en lo fundamental ninguna matemática, en lo fundamental ella no es matematizable.

Por eso, el regulamiento que en cada caso se encierra en la capacidad en cuanto tal es una estructura de intrusiones impulsivamente escalonadas que en cada caso se anticipan, mediante la cual se traza la secuencia de los movimientos que surge cuando la capacidad entra en juego. En este impulsarse, la capacidad —en su ser específico— siempre se ha *pro*-puesto ya el posible ámbito de realización. *En todo ello, hay que mantener totalmente aparte el pensar en una conciencia y en lo anímico, así como el pensar en una «conformidad a fin».* Por otra parte, también hay que advertir enseguida que, hasta ahora, la esencia de la capacidad y el impulso todavía no está despejada hasta sus últimos fundamentos esenciales, pero sí hasta el punto de que podemos intentar hacer comprensible la servicialidad de aquello que, en función de esta servicialidad y a diferencia de la utilidad del utensilio, llamamos un órgano. Al mismo tiempo, ahora está ya abierto el horizonte para el retroceso desde el órgano hasta el organismo.

§ 55. La pregunta por las realizaciones del órgano tomado a servicio a partir de la capacidad servicial

En función de su carácter de impulso, la capacidad es en sí misma servicial, y no, como por ejemplo algo presente, útil para... Pues un impulso nunca está presente, sino que, en tanto que impulsivo, está esencialmente de camino a..., *subordinándose* en el empujar hacia, en sí mismo servicio y servicial. Por consiguiente, lo que una capacidad en cuanto tal hace surgir (un órgano) y pone en relación consigo es puesto en tal servicio o expulsado de él —por ejemplo en el caso de la atrofia. Una herramienta no puede atrofiarse, porque nunca es servicial, porque no tiene la posibilidad de la capacidad, sino que sólo es útil, y por eso sólo puede destruirse. Las realizaciones posibles de lo tomado a servicio, por ejemplo del órgano, en tanto que realizaciones sólo pueden concebirse y sólo se pueden preguntar por ellas a partir de la capacidad originalmente servicial. Así, por ejemplo, las *realiza-*

ciones y el carácter de órgano del ojo de la abeja hay que determinarlos, y por tanto concebirlos, a partir de la *capacidad de ver* específica *de la abeja*, y no al contrario, la capacidad de ver a partir del «ojo» de la abeja. La estructura anatómica del ojo de la abeja es distinta de la del hombre. El ojo de la abeja no tiene ni pupila, ni iris ni cristalino. Sin embargo, aquí se encuentra un principio de construcción, que siempre reaparece, del órgano visual. La construcción anatómica sólo puede ofrecer un punto de apoyo para la «conclusión» sobre el modo del ver de la abeja si y mientras la esencia correctamente comprendida de la animalidad, y el modo particular de ser animal de la abeja, están ya de entrada a la vista. O tomemos otro caso, aún más concreto, de un ojo de insecto, que se puede dar a conocer mediante un experimento asombroso. En el ojo de la luciérnaga se ha logrado observar, es más, incluso fotografiar, la imagen de la retina que surge en el ver de la luciérnaga. Se observó la imagen de la retina de una luciérnaga que estaba mirando por una ventana. (Aquí no hay que explicar la técnica del experimento.) La fotografía reproduce con relativa claridad la visión de una ventana y del marco de la ventana y de la cruceta de la ventana, la letra mayúscula «R» pegada en el cristal, y en contornos muy indeterminados incluso la visión de la torre de la iglesia que es visible a través de la ventana. Esta visión la ofrece la retina de la luciérnaga que mira por la ventana. El ojo del insecto es capaz de configurar esta «visión». ¿Pero podemos deducir de ahí *qué* ve la luciérnaga? En modo alguno. *A partir de las realizaciones del órgano no podemos determinar en absoluto la capacidad de ver ni el modo como lo que el órgano realiza se toma al servicio del poder ver.* Esta conexión entre órgano y capacidad de ver ni siquiera la podemos hacer problema mientras *el medio circundante* de la luciérnaga no esté determinado en cuanto tal, y eso exige a su vez aclarar qué significa en general un *medio circundante para el animal.* El ojo del insecto, y así también todo órgano, y de modo correspondiente toda parte orgánica del órgano, está determinado en su carácter de realización por estar puesto al servicio de la capacidad de ver del insecto, es decir, que, por así decirlo, está introducido como algo no independiente entre el medio circundante y el animal que ve, pero no introducido desde fuera, sino por la capacidad respectiva por vía de su recorrer impulsivo. A partir de todo esto vemos más aún cuán apremiante e imprescindible es profundizar en este carácter específico de la capacidad en el animal.

Pero la dificultad no consiste sólo en determinar *qué* es lo que ve el insecto, sino también *cómo* lo ve. Pues tampoco podemos comparar sin más nuestro ver con el del animal, en la medida en que el *ver* y el *poder ver del animal* son una *capacidad*, mientras que *nuestro poder ver*, al cabo, posee un *carácter de posibilidad totalmente distinto* y un *modo de ser totalmente distinto.*

Los órganos no están presentes en el animal, sino que están al servicio de capacidades. Este *estar al servicio* hay que tomarlo con todo rigor. En su ser, es decir, en el modo de su instalación, de su crecimiento y su atrofia, los órganos están totalmente sujetos a este servicio que pertenece en cuanto tal a la capacidad. Lo útil, por el contrario, nunca es servicial, pero lo servicial puede malinterpretarse como útil. Esta malinterpretación de una capacidad servicial sucede en la concepción del órgano como herramienta. Esta malinterpretación es, más exactamente, una *infradeterminación* del carácter que salta a la vista en el órgano como herramienta: del «para qué». La capacidad en cuanto tal queda inobservada en su esencia.

§ 56. Esclarecimiento más profundo de la esencia de la capacidad, tal como la hemos explicado hasta ahora, para la determinación de la esencia (del carácter de totalidad) del organismo: propiedad o peculiaridad como modo de ser del animal en el modo del ser-propio-de-sí

A partir de esta caracterización del órgano —en función de su servicialidad y pertenencia a capacidades—, ¿podemos deducir algo sobre la esencia del organismo? En primer lugar, a partir del órgano, es decir, de lo conocido, no podemos *deducir* nada sobre el organismo como lo desconocido, y en concreto si hemos *comprendido* el órgano. En este comprender viene a la vista justamente la *pertenencia del órgano al organismo*. En otras palabras, en todo aquello que hemos dicho sobre la capacidad de un viviente, hablábamos siempre ya mirando al organismo sin que éste mismo estuviera caracterizado expresamente. Lo que se da en llamar una deducción a partir del órgano, que aparentemente es lo único conocido, sobre el organismo desconocido es tan imposible como superflua. Pero tanto más necesario se hace entonces comprender expresamente la esencia del organismo, que siempre estaba ya en la mirada, aunque de modo difuso. Por muy sencilla que pueda parecer esta tarea —por así decirlo, ver expresamente lo que siempre se tiene ya ante los ojos—, igual de difícil es este modo de ver y comprender, toda vez que no es meramente un mirar y un observar fijamente. En cualquier caso, al entendimiento vulgar le resulta ajeno y molesto. Su ámbito y el campo de sus éxitos y sus fracasos es la argumentación, que puede proseguir indefinidamente si hace ya tiempo que se volvió ciega. El volverse ciego no lo advierte nadie, toda vez que, entonces, la mayoría de las veces se habla y se argumenta en voz cada vez más alta.

Este modo de preguntar y comprender que se plantea de modo distinto *antes* de todo argumentar, opinar y haber dicho lo ha vuelto a despertar —y eso significa siempre que lo ha radicalizado— *Husserl*. Es un rasgo característico, quizá *el* rasgo característico decisivo, de la *fenomenología*. Porque es *evidente de suyo*, precisamente por eso es lo *grande*, y por eso resulta fácil y obstinadamente obviado en beneficio de aquello que es un trabajo accesorio necesario.

Por consiguiente, si en la interpretación de la esencia del órgano necesariamente comprendemos ya siempre conjunta y previamente el organismo, entonces éste lo captaremos específicamente sólo con que agotemos de la manera correcta lo expuesto hasta ahora, y no, como se dice, tratando de deducir otras cosas. Pero lo decisivo se hallaba en la explicación de la capacidad, de su carácter de impulso y de servicio. Por consiguiente, sólo hay que indagar *aún más profundamente* esta *esencia de la capacidad* que hemos explicado hasta este punto. El propio asunto nos conduce entonces por el camino correcto.

Si recordamos lo que hemos dicho hasta ahora sobre la capacidad, entonces hay algo que llama la atención o que ya la llamó. El ser capaz de... es un avanzar*se* que en cierta manera recorre e impulsa, y un *avanzar*se avanzándose hacia el propio «para qué», hacia sí mismo. Ser capaz: en él se encierra este «a sí hacia sí mismo». Ya topamos con este «sí mismo» cuando mencionamos lo peculiar del organismo frente a la máquina: *auto*-generación, *auto*-conducción y *auto*-renovación, y al fin y al cabo también está expresado en el conocido concepto de *auto-conservación*[10]. Allí rechazamos la interpretación demasiado precipitada de este «sí mismo» —«auto-»— como fuerza secreta, entelequia o yoidad. Pero ya en la interpretación de la capacidad, nuestro intento tampoco pasa de largo ante este «sí mismo». Seguro que no, pero la pregunta es cómo determinamos apropiadamente eso que designamos como «sí mismo».

Cuando decimos «sí mismo», entonces estamos pensando en primer término en «yo mismo». El sí mismo lo tomamos como el propio yo, como sujeto, conciencia, autoconciencia, y en tal medida volvemos a estar en el límite en que, a partir de este «sí mismo» que aducimos en el organismo, le suponemos a éste un «yo», un «alma».

Pero no podemos obviar el carácter de mismidad de la capacidad, es decir, su impulsivo avanzar-se-hacia-sí-misma: se encuentra en la estructura de la capacidad en cuanto tal. ¿Qué dice primeramente este carácter de lo sí mismo? La capacidad se desplaza —avanzándose hacia sí— al recorrido

[10] *Selbst*, «mismo», en alemán es también el prefijo *Selbst-*, que se corresponde con el castellano «auto-», por ejemplo *Selbsterhaltung*, «autoconservación». *(N. del T.)*

hacia su «para qué». Pero, no obstante, la capacidad *no se aleja de sí*, no se dispersa, sino al contrario: en este «hacia» impulsivo, la capacidad en cuanto tal pasa *a ser propia de sí* y se mantiene como tal, y concretamente *sin* eso que se da en llamar *autoconciencia*, e incluso sin *reflexión*, sin un volverse a sí misma. Por eso decimos que, en función de este esencial ser-propia-de-sí, la capacidad es *peculiar*[11]. Nos reservamos la expresión de «sí mismo» y de mismidad para designar la *peculiaridad específicamente humana*, *su* ser-propio-de-sí, y por eso decimos: todo lo que es sí mismo, todo ente que tiene en sentido amplio el carácter de la persona (todo lo personal) es peculiar, pero no todo lo peculiar es sí mismo y yoico. El modo como el animal está propio de sí no es personalidad, no es reflexión ni conciencia, sino, simplemente, sólo *propiedad*. La *peculiaridad* es un carácter fundamental de toda capacidad. *Se pertenece a sí*, está ocupada por sí misma. La peculiaridad no es una propiedad inusual y especial, sino un *modo de ser*, concretamente en el modo del *ser-propio-de-sí*. Igual que hablamos del reinado de un rey, es decir, de su ser-rey, así hablamos también de la *propiedad de un animal* en el sentido de su específico ser-propio-de-sí. Parece que, con ello, el carácter de mismidad del animal lo mantenemos alejado sólo lingüísticamente, y, junto a él, una fuente de graves malinterpretaciones. La propiedad del animal significa que el animal, y primeramente su específico ser capaz de..., es propio de él. No se pierde en el sentido de que un apremio impulsivo a algo se rebase a sí mismo, sino que precisamente se conserva en el impulso, y en este impulso e impulsar es, como decimos, él mismo.

§ 57. El organismo como el estar capacitado que se articula en capacidades que crean órganos, como el modo de ser de la peculiaridad capacitada que crea órganos

Ahora bien, el animal nunca muestra meramente una única capacidad, sino varias: alimentación, crecimiento, transmisión hereditaria, movimiento, lucha con el enemigo. En correspondencia con ello, el órgano particular

[11] *eigen-tümlich. Eigentümlichkeit*, «particularidad», «peculiaridad», significa literalmente «propiedad» en el sentido de la especificidad y propiedad de un rasgo. Lo peculiar de algo es lo que es propio de ello, y en este sentido es propiedad suya. Heidegger distingue entre *Eigentümlichkeit* (para designar el modo como el hombre se posee a sí) y *Eigentum* (para designar el modo como el animal se posee a sí), que nosotros traducimos, respectivamente, como «peculiaridad» y «propiedad». La peculiaridad es la propiedad en el hombre, es el modo como el hombre se apropia reflexivamente de sí mismo; por eso todo lo propio es peculiar, pero no todo lo peculiar es propio. *(N. del T.)*

no puede tomarse por aislado en relación con el organismo ni en relación con los órganos restantes, por mucho que en los animales formados parezcan ser autónomos. La insistencia en que el animal muestra varias capacidades no ha de apuntar sólo a una pluralidad, sino al modo específico de la *unidad* de esta pluralidad. Las capacidades no están presentes en el organismo, sino *qué* y *cómo son* ellas, su *ser*, sólo se puede obtener a partir del «*ser capaz de...*». Y también sólo desde este modo de ser se puede determinar el modo como varias capacidades *son* conjuntamente en la unidad de un organismo. Justamente este problema de la posible unidad de las capacidades nos mostrará hasta qué punto teníamos a la vista, ya en la caracterización de las capacidades, lo que designamos como organismo. Asimismo, resultará que tampoco comprendemos en absoluto el organismo si, a diferencia de la definición de *Roux*, determinamos el organismo como un manojo de impulsos. Eso apunta a que la caracterización del ser vivo como organismo falla en un punto decisivo, a que el *carácter del organismo nos remonta a una estructura más original de la animalidad.* Los grados concretos del retroceso sólo podremos comprenderlos si conservamos como punto de partida la caracterización que dimos primero del ser capaz, de lo servicial y de lo impulsivo, a diferencia del ser útil del instrumento.

El órgano no está provisto de capacidades, sino que las capacidades se crean órganos. Y a su vez, de nuevo no es la capacidad separada en cuanto tal la que es capaz de ver, y similares, sino el *organismo*. Por tanto, ¿tiene él, el organismo, capacidades? En modo alguno. En todo caso no si las capacidades las volvemos a tomar ahora inadvertidamente como propiedades adecuadas, y el organismo como el portador que subyace a ellas. El organismo no tiene capacidades, es decir, no es organismo, y además está también provisto de órganos, sino que «el animal está organizado» significa que el animal está *capacitado*. Estar organizado significa *estar capacitado.* Eso quiere decir que su ser es poder, concretamente poder articularse en capacidades, es decir, en modos del impulsivo y servicial permanecer propio de sí. A su vez, estas capacidades tienen la posibilidad de hacer que de ellas surjan órganos. Este *estar capacitado que se articula en capacidades que crean órganos* caracteriza al *organismo* en cuanto tal.

Hemos hallado que la capacidad en cuanto tal es peculiar. Tiene el carácter de la peculiaridad. Pero ella sólo puede ser así si lo capacitado, el *organismo*, está determinado por esta *peculiaridad*, si el organismo tiene la posibilidad de retenerse en sí mismo. Sólo entonces lo capacitado, en el articularse en capacidades, puede contenerlas a éstas en la unidad de su retenerse. Por consiguiente, la *peculiaridad* de ser propiedad de sí mismo sin reflexión es la *condición fundamental de la posibilidad de capacitación* para

capacidades, y por tanto del tomar a servicio órganos. Por consiguiente, el organismo no es ni un «complejo de herramientas» ni una asociación de órganos, pero tampoco un manojo de capacidades. El título «organismo» no es entonces ya un nombre para este o aquel ente, sino que indica un *modo fundamental determinado de ser*. Este *modo de ser* lo designamos brevemente diciendo: *peculiaridad capacitada que crea órganos*. ¿Pero cómo hay que entender este estar-apropiado-de-sí del animal —el modo de la propiedad— si hay que evitar remontarse a una fuerza operativa, a un alma y una conciencia?

En la interpretación de la estructura de la *capacidad*, hemos topado con la peculiaridad —el carácter del permanecer-apropiado-de-sí. En ella se encierra un cierto «hacia», y eso significa un «lejos-de» impulsivo. Lejos del organismo, pero de tal modo que, en este «ser capaz de...», «lejos de sí», justamente se *retenga*, y no sólo conserve su *unidad específica*, sino que se la dé por vez primera. Pero, se dirá, el organismo no es esta peculiaridad capacitada, sino un empleo de las capacidades. No se queda en las posibilidades, sino que llega a ver, oír, prender, cazar, acechar, huir, reproducirse, y similares, es decir, a la realización de las capacidades. La realidad que se encierra aquí del animal real queremos determinarla cuando enfatizamos —como sucede continuamente— que se está buscando el *modo de ser* del animal.

Pero por ahora dejamos aparte si la relación entre capacidad y desarrollo de aquello para lo cual la capacidad es una tal podemos y estamos autorizados para llevarla al esquema de posibilidad y realidad. Al cabo, de la esencia de la realidad del animal forma parte el ser posible y el poder en un sentido determinado, no sólo en el sentido de que esto real, en tanto que es, previamente tenga que ser posible en general: no esta posibilidad, sino que *ser capaz* forma parte del *ser real* del animal, de la *esencia de la vida*. Sólo vive lo que es capaz y todavía es capaz. Lo que no es capaz, al margen de si se hace uso de la capacidad o no, ya no vive. Lo que no es en absoluto en el modo del ser capaz tampoco puede estar muerto. La piedra nunca está muerta, porque su ser no es un ser capaz en el sentido de lo servicial y lo impulsivo. «Materia muerta» es un concepto absurdo. El ser capaz no es la posibilidad del organismo frente a lo real, sino que es un momento constitutivo del modo como el animal *es* en cuanto tal, de su ser. Todo esto que forma parte de la esencia del ser del animal podemos y tenemos que consultarlo en cuanto a su posibilidad interna, es decir, entre otras cosas también a la posibilidad interna de la capacidad en cuanto tal, de modo que en nuestra consideración tengamos una gradación peculiar de modos totalmente diversos de posibilidades. El ser capaz lo hemos caracterizado como

tener posibilidades y ofrecer posibilidades, pero este ofrecer posibilidades, este específico ser posible, este poder, los consultamos en cuanto a su posibilidad interna, en cuanto a qué forma parte de la esencia del ser capaz.

§ 58. Conducta y perturbamiento del animal

a) Indicación preliminar de la conducta como el «para qué» del ser capaz del animal. El conducirse del animal como hacer[12]*, a diferencia del comportarse del hombre como actuar*

Aunque conocemos la capacidad como momento constitutivo del modo de ser del animal, todavía quedará un hueco en esta observación y determinación del ser capaz y de todo aquello adonde nos ha conducido la interpretación mientras no hayamos observado *para qué* la capacidad es en cada caso capacidad, y cómo determinamos a su vez este «para qué». Hablamos de la capacidad de ver, prender, etc. Ver, oír, atrapar, digerir, cazar, construcción de nidos, reproducción: ¿qué es eso? Son procesos en la naturaleza, procesos vitales. Cierto. Y cuando una piedra se calienta al sol, eso también es un proceso, como cuando el viento mece una hoja. Todo son «procesos», acontecimientos naturales. Pero por muy justificada que sea esta designación general, de inmediato pasa a no decir nada en cuanto observamos que, por ejemplo, el ver es un proceso totalmente distinto del calentamiento de la piedra. En otras palabras, la designación no es indiferente en la medida en que haya de decirnos algo sobre lo designado. Toda designación y terminología son en cierto modo arbitrarias. Pero si la terminología que en cada caso se ha escogido arbitrariamente es *adecuada* o no, eso sólo se decide en cada caso mirando a las *cosas* mencionadas y mentadas. Esta arbitrariedad desaparece en cuanto, como sucede la mayoría de las veces, la designación plantea la exigencia de una determinada interpretación *objetiva*, cuando, en calidad de designación, da ya el punto de partida y el objetivo para la propia concepción *objetiva*. Así sucede siempre con el lenguaje viviente, de modo que, aunque podamos discutir sobre la terminología y el nombre, no sin embargo sobre la adecuación de un nombre tan pronto como nos remontamos al *contenido objetivo* que él mienta.

12 *Treiben*, «impulsar», «mover», tiene también el sentido muy indeterminado de «estar haciendo algo» en general. Lo traducimos por «hacer» en este sentido, para diferenciarlo del «actuar» propio del comportamiento humano. Con ello, sin embargo, se perderán algunos juegos de palabras construidos en alemán con la raíz del verbo. *(N. del T.)*

Vemos fácilmente que lo decisivo en el ser específico del animal se nos escapa si, por ejemplo, el cazar o el prender y el ver los tomamos como un mero proceso en el sentido de una sucesión de acontecimientos.

Cuando observamos que la piedra se calienta al sol, que la hoja vibra en el viento, que la lombriz huye del topo, que el perro quiere cazar al vuelo la mosca, aunque podamos decir que aquí se trata de procesos, de sucesiones de acontecimientos, de una secuencia de estadios de estos movimientos, sin embargo vemos fácilmente que, en una concepción tal de los acontecimientos, se nos escapa lo decisivo en los animales, lo específico del movimiento de la lombriz: que huye; y lo específico del movimiento del topo: que persigue. Huir y perseguir no podremos explicarlos por ninguna mecánica ni matemática teóricas, por muy complicadas que sean. Aquí se nos muestra un modo totalmente específico del movimiento. La lombriz que huye no aparece simplemente en el contexto de una sucesión de movimientos que parten del topo, sino que *huye de* éste. Allí, no se está desarrollando simplemente algo, sino que la lombriz que huye *se conduce* como huyente de una manera determinada *frente a* éste; y éste, el topo, por el contrario, *se conduce frente* a la lombriz en tanto que la persigue. Por eso el ver, el oír, etc., pero también la alimentación, la reproducción, los designamos como una *conducta*, como un *conducirse*. Una piedra no puede conducirse de esta manera. Pero sí el hombre: él se conduce bien o mal. Pero *nuestra conducta* —en este sentido propio— sólo puede ser así porque es un *comportamiento*, porque el modo de ser del hombre es totalmente distinto, no la conducta, sino el *comportarse con respecto a*... Al *modo* como el hombre *es* lo llamamos el *comportamiento*. Al *modo* como el animal *es* lo llamamos la *conducta*. Ambos son fundamentalmente distintos. Lingüísticamente, en principio también es posible lo contrario, a saber, hablar del *comportamiento de los animales*. Por qué damos preferencia al primer modo de la designación tiene que evidenciarse desde la interpretación objetiva[13].

[13] Cfr. nota al capítulo segundo. Aunque *sich benehmen* y *sich verhalten* son en realidad sinónimos, como el propio Heidegger advierte, aprovechando el término *Benommenheit*, «atontamiento», «perturbamiento», Heidegger reserva *sich benehmen* para designar el modo de ser del animal. Para establecer la diferencia lingüística, nosotros traducimos *sich benehmen* y *sich verhalten* respectivamente como «conducirse» y «comportarse». *Benommen*, «entorpecido», «perturbado», Heidegger lo emplea también más adelante como participio objetivante de *nehmen*, «tomado» en el sentido de «sustraído»: el animal está perturbado o entorpecido en su modo de ser porque le es sustraída una cierta posibilidad, concretamente la posibilidad de percibir, *vernehmen*, algo en tanto que algo. Porque el animal no percibe algo en tanto que algo, Heidegger dice que es simplemente «absorbido», *hingenommen*, o «cautivado», *eingenommen*, por ello. *(N. del T.)*

El ser capaz de... es capaz de una conducta. El ser capaz es impulsivo, un avanzarse y mantenerse avanzado hacia aquello de lo cual es capaz la capacidad, hacia una posible conducta, un ser movido hacia un «hacerlo en cada caso de tal y cual modo». La conducta del animal no es un *obrar y actuar*, como el comportamiento del hombre, sino un *hacer*, con lo cual estamos indicando que, en cierto modo, todo hacer del animal caracteriza el ser impulsado por lo impulsivo.

Pero tomándolo de modo puramente lingüístico, también aquí la terminología es arbitraria, si recordamos que también hablamos de un *Schneetreiben*, un «remolino de nieve», donde no es precisamente algo orgánico lo que anuncia su modo de ser. De aquí resulta que el lenguaje no está sometido a la lógica en todo, sino que de la esencia del lenguaje y de los significados forma parte el ser inconsecuente, o, dicho de otro modo, que el lenguaje es algo que forma parte de la esencia de la finitud del hombre. Pensar a un dios que se habla a sí mismo es el contrasentido absoluto.

Ahora se trata de comprender este *carácter de conducta* del hacer del capaz ser-impulsado del organismo. Ser capaz como poder ser del animal es *ser capaz de conducta*. A la inversa, donde el modo de ser se da como conducta, allí el ente tiene que ser capaz y que estar capacitado. Por eso también podríamos haber partido de una designación de la conducta y mostrar en ella el requerimiento de un ser capaz. Hemos escogido el primer camino para hacer claro que el ser capaz no describe por ejemplo al animal en su mera posibilidad, sino que la realidad del animal es en sí misma un ser capaz de... El impulso no desaparece cuando el animal se mantiene en un hacer, sino que lo que lo impulsivo es lo es justamente en su hacer.

b) Estar cautivado el animal en sí mismo como perturbamiento. Perturbamiento (la esencia de la peculiaridad del organismo) como posibilidad interna de la conducta

Pues bien, de esta indicación preliminar de aquello *de lo cual* es capaz el ser capaz obtenemos el contexto posterior para preguntar en concreto por aquello que está en cuestión: cómo el organismo, en tanto que capaz y en tanto que se conduce, es propio de sí, es decir, para preguntar por la esencia de su *peculiaridad*. La conducta es en sí misma un estar capacitado (hacer, ser impulsado). Ahora bien, del ser capaz se dijo que en él se encierra un retenerse, un permanecer-en-sí de la esencia capaz, su peculiaridad. Por consiguiente, este carácter tiene que convenirle también a la conducta. Pues en la conducta —en tanto que aquello de lo cual el animal es capaz—,

en este hacer no se aleja de sí mismo, sino que *es* justamente de tal modo que se retiene, que se cautiva a sí. La conducta y sus modos no son rayos que fluyan hacia... y que hagan que el animal avance por ciertas vías, sino que la conducta es precisamente un *hacer retención* y un *cautivar*, y concretamente sin reflexión. La conducta como modo de ser en general sólo es posible en función del *estar cautivado* en sí del animal. El *estar-consigo específicamente animal*, que no tiene nada que ver con una mismidad del hombre que se comporta en tanto que persona, este estar cautivado en sí del animal, en el que es posible toda conducta, lo designamos *perturbamiento*. Sólo en tanto que el animal está perturbado conforme a su esencia, puede conducirse. La posibilidad del conducirse en el modo del ser animal se fundamenta en esta estructura esencial del animal que ahora mostramos como perturbamiento. El perturbamiento es la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, *se conduzca en un medio circundante, pero jamás en un mundo*.

Usualmente empleamos el término para designar un determinado estado anímico del hombre, que puede durar un tiempo más breve o más largo. Con él nos referimos a aquel estado intermedio entre la conciencia y la inconsciencia. En este sentido, «perturbamiento» es también un concepto de la psiquiatría. Según todo lo dicho hasta ahora, cuando ahora hablamos del perturbamiento como estructura esencial del animal, no puede tratarse de transponer simplemente en el animal este estado que conocemos de la experiencia propia humana en tanto que un estado duradero, ni menos aún de pensar que el animal, a diferencia del hombre, está permanentemente perturbado, lo cual, después de todo, significa al mismo tiempo que en el fondo también podría estar libre del perturbamiento. Más bien, con «perturbamiento» no nos referimos a un estado que se dé en el animal sólo que de modo permanente, sino a un *momento esencial de la animalidad* en cuanto tal. Aun cuando en el esclarecimiento de la esencia de este perturbamiento nos orientamos en cierta manera con arreglo al estado humano, sin embargo, el contenido específico de esta estructura tenemos que obtenerlo de la propia animalidad. Eso significa que la esencia del perturbamiento tiene que delimitarse mirando a la conducta del animal en cuanto tal. Pero la propia conducta se comprende como el modo de ser que pertenece al ser capaz, es decir, al impulsivo y servicial avanzar-se y antedesplazar-se-hacia-sí.

Decimos que sólo allí donde el perturbamiento constituye la estructura esencial del ente se encuentra el modo de ser general y predominante de la conducta. En el animal, este modo de ser se muestra como aquello que conocemos: ver, oír, prender, cazar, huir, devorar, digerir, y todos los

demás procesos orgánicos. No se trata de que la actividad del corazón sea en el animal un proceso distinto del prender y del ver, que uno sea análogo al del hombre y el otro análogo a un proceso químico, sino que la totalidad del ser, el conjunto del ente en su unidad, tiene que concebirse como conducta. El perturbamiento no es algún estado que acompañe al animal y en el que en ocasiones caiga, tampoco un estado en el que esté sólo que de modo permanente, sino que es la interna posibilidad del propio ser animal. Ahora preguntamos: ¿en qué medida en el oír, prender, etc., se manifiesta aquello a lo que nos referimos como «perturbamiento», de modo que, por tanto, designemos este «hacer» como conducirse? El perturbamiento no lo consideramos un estado que meramente acompañe a la conducta, sino como la posibilidad interna de la conducta en cuanto tal.

Antes de seguir indagando este problema, hay que advertir de nuevo que sólo lo estamos siguiendo en una dirección totalmente determinada, es decir, unilateralmente. No puede exigirse en modo alguno dar con ello una determinación esencial completa y del todo desarrollada de la animalidad. Por mucho que esta interpretación esencial tenga que obtenerse autónomamente de la animalidad, igual de completamente está enraizada, por otro lado, en una problemática suficientemente aclarada de la metafísica.

§ 59. Esclarecimiento de la estructura de la conducta por una vía concreta: el estar referido-a de la conducta animal a diferencia del estar referido-a del actuar humano

Preguntamos ahora: ¿en qué medida en el ver, oír, etc., se manifiesta el perturbamiento? Perturbamiento significa el carácter fundamental del *estar cautivado* del animal en sí. Ver, prender, capturar, suceden siempre desde el ser impulsado por una capacidad de ello impulsiva y servicial. El ser capaz de..., en tanto que respectivo ser capaz de esta o aquella conducta, impulsa y es movido por la conducta misma. Eso significa que la conducta en cuanto tal es un *ser impulsado hacia*, y eso significa, a la vez, un *ser alejado de*. Dicho en general, el ver, oír, prender, son en sí un *estar referido a...*, y concretamente en el sentido de que el prender no es acaso un movimiento por sí mismo y que el desarrollo de este movimiento entre luego además en relación con aquello *que* es prendido, sino que el movimiento es en sí mismo un movimiento hacia..., un prender a... El ver es el ver de lo *visto*, el oír es el oír de lo *oído*.

Naturalmente, se dirá, en realidad eso es en el fondo evidente. Y sin embargo, todo depende de captar correctamente esto evidente, que ni con mucho se ha comprendido, en concreto en relación con aquello que llamamos la conducta del animal. Se trata de ver justamente *qué tipo* de *referencia* es esa que se encierra en tal conducta y, sobre todo, cómo esta referencia del conducirse del animal a aquello que oye, a aquello que prende, se diferencia del comportamiento del hombre respecto de las cosas, lo cual es también un estar referido del hombre a las cosas. En el oler, el animal está referido a algo olido, y concretamente en el modo del capaz «hacia...». Este «hacia...» impulsivo al mismo tiempo es en cuanto tal servicial. El oler está por sí mismo al servicio de otra conducta.

Pues bien, para poner a la vista la peculiaridad de la conducta, tenemos que mantenernos orientados metódicamente a hacernos presentes aquellos modos de la conducta que primeramente, conforme a su constante carácter interno, están lejos de esos modos de comportamiento que los animales superiores muestran en una correspondencia aparentemente exacta con nuestro comportamiento. Por eso aducimos la conducta de las abejas, también porque los insectos tienen una función destacada dentro de la problemática de la biología.

a) Ejemplos concretos de conducta tomados de experimentos con animales

Demos un *ejemplo concreto*. La abeja obrera que recoge alimento vuela por el prado de flor en flor, y concretamente no de una flor a la que está localmente más cerca, pero tampoco arbitrariamente, sino de un trébol a otro trébol, sobrevolando el nomeolvides u otras flores. Se dice que las abejas guardan una fijación constante con ciertas flores, a lo largo de días y semanas, y eso siempre es cierto sólo de algunas abejas de un enjambre: otras del mismo enjambre van a otras flores. No es que todas las abejas obreras busquen las mismas flores en la misma época, sino que abejas diversas pueden ir a flores diversas, pero de modo que en ello son constantes. Este volar es una *conducta* de las abejas. En esta fijación constante con la flor, la abeja sigue el aroma respectivo. Tampoco el color deja de tener su relevancia —aunque de modo limitado. El volar, un modo de su posible conducta, no es un volar sin rumbo, sino un volar dirigido hacia el aroma. Este dirigido-hacia... en el ser impulsado[14] por la búsqueda de

[14] *Getriebenheit*, que tiene la misma raíz que *Trieb*, «impulso», y que *treiben*, que aquí hemos traducido por «hacer» en el sentido más general, significa tanto«agitación», «inquie-

alimento no sucede sólo ni en primera instancia por hambre, sino para almacenar. En el ser impulsado se evidencia la pertenencia al enjambre. La abeja encuentra por ejemplo en el trébol una gotita de miel. La liba, deja de libar y se aleja volando[15]. ¿Por qué contamos tales trivialidades? La circunstancia es sencilla, y sin embargo completamente enigmática. Pues tenemos que preguntar: ¿por qué la abeja se aleja volando? Se responderá: porque ya no hay miel. ¿Pero constata la abeja que ya no hay miel? ¿Se aleja volando a causa de esta constatación? Si es así, entonces también tiene que haber constatado previamente la miel como dada. ¿Hay alguna señal de que la abeja constata la presencia o no presencia de la miel? Evidentemente. Pues, después de todo, atraída por el aroma de la flor se ha quedado en la flor, ha comenzado a libar y en un momento determinado ha cesado. Sólo que, ¿es esto una prueba de que ha constatado la miel *como dada*? En modo alguno, sobre todo cuando se da la posibilidad, es más, la necesidad, de interpretar esta actividad como un hacer y como un estar agitado y como conducta: como conducta y no como comportamiento de las abejas respecto de la miel que hay o que ya no hay. ¿Pero qué impide interpretar este hacer de la abeja como comportamiento respecto de la miel presente y como constatación de ella como presente y como ya no presente? Si no constata algo como presente, si se excluye la constatación del mero estar presente como de un determinado modo de ser de la miel, ¿merced a qué y cómo está guiada y condicionada entonces su conducta, el volar dirigido y el regreso a la colmena, siendo así que, después de todo, la abeja guarda evidentemente una relación determinada con la flor, con el aroma, con la colmena y similares, es decir, con todo su medio circundante?

La situación se hace más clara si nos representamos *otro caso*, que está asegurado por determinados experimentos. Se pone a la abeja ante un pequeño recipiente lleno de miel, de modo que la abeja no pueda libar de una vez toda la miel que hay. Comienza a libar y al cabo de un rato interrumpe esta actividad de libar, se aleja volando y deja la miel restante que aún hay. Si quisiéramos explicar de modo correspondiente este hacer, tendríamos que decir: la abeja constata que no puede consumir toda la miel que hay. Interrumpe su hacer a causa de la constatación de que siempre sigue habiendo demasiada miel. Sólo que se ha observado que una abeja, si se le

tud», como «ser impulsado». Por coherencia con el contexto, lo traducimos como «ser impulsado» o como «agitación», mientras que *Umtrieb* lo traducimos exclusivamente como «agitación». *(N. del T.)*

[15] J. v. Uexküll, *Theoretische Biologie*, *ibid.*, p. 141.

secciona con cuidado el abdomen mientras está libando, sigue bebiendo tranquilamente, mientras que la miel va saliendo por detrás. Pero eso evidencia de modo contundente que la abeja no constata en modo alguno que haya demasiada miel. No constata ni esto ni —lo que aún sería más evidente— que le falta el abdomen. No hay nada de esto, sino que sigue con su hacer, precisamente porque no constata que siempre sigue habiendo miel. Más bien, simplemente está absorta en la comida. Este *estar absorto* sólo es posible donde se da un «hacia» *impulsivo*. Pero este estar absorto en este ser impulsado excluye al mismo tiempo la posibilidad de una constatación del estar presente. Justamente el estar absorto en la comida impide al animal posicionarse frente a la comida.

Pero entonces ¿por qué la abeja interrumpe la libación cuando no se le ha cortado el abdomen? Diremos: porque tiene bastante. ¿Pero por qué tiene ahora bastante, y por qué no tiene bastante cuando le falta el abdomen? Porque este tener bastante se activa cuando no falta el abdomen, cuando ella sigue siendo orgánicamente íntegra. Este tener bastante no se puede activar en ella si falta el abdomen. ¿Y qué es este tener bastante? Estar saciada. Este saciamiento es lo que inhibe el hacer. Por eso se habla de inhibición por saciamiento. Cómo sucede esto, si es un proceso reflejo, o un proceso químico, o cualquier otra cosa, es discutible. Para nosotros tampoco es esto ahora lo decisivo. Sólo se trata de ver que en tanto que el saciamiento inhibe el hacer, aunque se refiere a la alimentación, sin embargo nunca es en sí ni fundamentalmente una constatación de la presencia de alimento ni menos aún de su cantidad. El saciamiento es un modo totalmente determinado del ser impulsado, es decir, una determinada inhibición de aquél, pero un estar inhibido que no se refiere a aquello a lo que se refiere el hacer en tanto que libar. El hacer y la conducta de la abeja no están regulados por una constatación de la presencia o no presencia de aquello a lo que la impulsa su hacer, aquello con lo cual guarda relación la conducta de la libación. Eso significa que libar de la flor *no* es un *conducirse* respecto de la flor *en tanto que algo presente o no presente*. Afirmamos que el hacer se interrumpe a causa de una inhibición (impulso y desinhibición). Eso significa al mismo tiempo que el hacer no cesa sin más, sino que el ser impulsado del estar capacitado se reconduce a otro impulso. El hacer no es un orientarse constatador hacia cosas objetivamente presentes, sino una *conducta*. El hacer es una conducta. Con ello no se niega que de la conducta forme parte algo así como un «hacia» el aroma y la miel, una *referencia a...*, pero no es un orientarse constatador hacia ello o, dicho más exactamente, *no es una percepción* de la miel *en tanto que* algo presente, sino un peculiar perturbamiento que, sin embargo, está referido. El impulso está

perturbado. ¿En qué medida? El seguir libando lo muestra: por el aroma y la miel. Sólo que, cuando la libación se interrumpe, entonces, después de todo, cesa también el perturbamiento. En modo alguno, sino que el hacer sólo se reconduce hacia el regresar volando a la colmena. Este vuelo de regreso a la colmena está tan perturbado como el libar: es sólo otro modo del estar perturbado, es decir, es nuevamente una conducta de la abeja.

Aquí tenemos que conformarnos ahora con una indicación de cómo la abeja reconduce este impulso de libar hacia el ser impulsada de regreso a la colmena, de cómo la abeja encuentra el camino de regreso a la colmena, de cómo se orienta, como solemos decir. En sentido estricto, sólo hay orientación cuando el espacio está abierto en cuanto tal, y por tanto cuando se da la posibilidad de una diferenciación de regiones y de lugares que se pueden establecer en las regiones. Aunque constatamos que la abeja, en el regreso del prado a la colmena, atraviesa volando el espacio, la pregunta es sin embargo si la abeja, en su conducta del regreso, abre un espacio *en tanto que* espacio y lo atraviesa volando *en tanto que* su *espacio de vuelo*. Cierto, se dirá, sin que en un primer momento se pueda seguir aclarando que este atravesar el espacio de vuelo de la abeja es de otro tipo que el espacio de vuelo que, por ejemplo, atraviesa un disparo. El problema del *espacio animal*, si el animal tiene en general un espacio en tanto que tal espacio, no puede abordarse en absoluto por aislado. El problema es más bien ganar primero la base y la dirección correctas para esta pregunta, preguntar en función de qué fundamento de la determinación esencial general de la animalidad puede preguntarse por una posible relación del animal respecto de un espacio. No sólo constatamos este atravesar volando, sino el poder regresar, la *capacidad de regreso*. Esto hay que examinarlo ahora con más detenimiento con relación a lo siguiente.

Esta capacidad de encontrar el camino de regreso, y en general la capacidad de orientación, dicho con toda reserva, despierta una y otra vez nuestra admiración, por ejemplo en las aves migratorias o en el sentido del olfato del perro. Pero si nos quedamos con la abeja e investigamos cómo es su patria, entonces vemos que consta de una serie de colmenas. El apicultor suele pintar cada colmena de un color distinto, para que las abejas no se equivoquen de su colmena materna. Entonces, se dirá, se orientan por el color. Pero, pese a todo, esto sólo se da en una medida limitada, ya que, por ejemplo, la abeja no es capaz de distinguir entre azul, rojo púrpura o violeta, e igualmente tampoco entre rojo y negro. Por consiguiente, la abeja sólo puede distinguir determinados colores. Si los colores mencionados están juntos, entonces las abejas se equivocan en su vuelo, aunque no necesariamente. Pues ellas también se orientan —como se ha constatado— por el

olor que ellas mismas propagan y que les posibilita también distinguir entre los diversos enjambres o, dicho más exactamente, encontrar el enjambre al que pertenecen. Puede observarse que las abejas revolotean a menudo ante la puerta de la colmena con el abdomen puesto a esa altura, con lo que recubren la puerta con su olor. Que pese a todo las abejas se equivocan volando lo muestran no sólo los experimentos, sino también las abejas muertas que a menudo se hallan ante la puerta sobre la tabla donde se posan tras el vuelo, que fueron aniquiladas como intrusos por las guardianas de la colmena.

Con todo esto sólo se ha demostrado que el color y el olor intervienen en el regreso y la vuelta a casa. Pero si consideramos que el ámbito de vuelo de un enjambre se extiende varios kilómetros —ciertamente no más que tres o cuatro—, y que las abejas encuentran el camino de regreso desde tal distancia, entonces se hace claro que no es la capa de pintura sobre la colmena o el olor en la apertura lo que puede atraer de regreso a la abeja que vuelve a casa. Que hay aún otra cosa, y supuestamente en primera instancia, que interviene en conducir de regreso lo muestran los experimentos de *Bethe*, para los que sólo *Radl* pudo dar una explicación por vez primera en sus *Investigaciones sobre el fototropismo de los animales*, 1905[16].

El *experimento* que alumbra primeramente las dificultades es el siguiente: se pone una colmena en un prado. El enjambre se acostumbra a este sitio. Después de un tiempo, el enjambre se desplaza varios metros hacia atrás. La suposición más inmediata es que las abejas siguen viendo la colmena que está al aire libre en el prado, y que pese al pequeño desplazamiento siguen volando teniendo seguro el objetivo. Y sin embargo, el vuelo de las abejas sigue orientado hacia el lugar del prado en el que antes estaba la colmena y que ahora ha quedado vacío, y eso aunque la colmena sólo se ha desplazado unos pocos metros. Pues bien, las abejas quedan desconcertadas en el sitio vacío, y sólo tras buscar un rato encuentran la colmena. ¿Son conducidas por marcas de orientación, por árboles y similares? Tal vez puedan intervenir marcas de orientación, pero justamente no explican por qué la abeja vuela al sitio vacío. Pero sobre todo, también encuentran el camino de regreso en superficies yermas y amplias, sin marcas de orientación tales. ¿Qué las conduce y las coloca, por así decirlo, en esta dirección? Ni el color ni el olor de la colmena, ni marcas de camino ni objetos hacia los que puedan emprender rumbo, sino... ¿qué? El sol.

Primero damos sólo el relato del experimento sin la interpretación filosófica, primero la explicación de la capacidad de volar a casa excluyendo el

[16] Em. Radl, *Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere*. Leipzig, 1905.

color, el olor y las marcas de camino. En el vuelo lejos de la colmena hacia el lugar donde está el alimento la abeja se da cuenta de la dirección en que el sol queda respecto de ella misma. Hasta el regreso de la abeja a la colmena, la mayoría de las veces transcurren sólo unos pocos minutos, de modo que la posición del sol entre tanto sólo ha cambiado un poco. Si la abeja, por ejemplo, en el vuelo hacia el lugar del alimento, tenía el sol a la espalda bajo un ángulo de treinta grados a la izquierda, entonces en el vuelo a casa cuenta con que el sol está respecto de ella en el mismo ángulo delante a la derecha. Este hacer ¿no es mucho más asombroso que si tuviéramos que suponerle a la abeja que constata la miel como presente o como ya no presente?

Pero quizá lo asombroso sea sólo la explicación de la observación, no lo observado. Quizá lo sea sólo la última y osada salida, este recurrir en ayuda del sol, porque no podemos explicarnos de otro modo el vuelo a casa. Por eso se puede dudar realmente de esta explicación. Pero un experimento elemental convence de que la explicación aducida es correcta. Si a una abeja que llega a un sitio donde hay alimento se la caza enseguida y se la encierra en una caja oscura, y sólo después de unas horas se la vuelve a dejar volar, tiempo durante el cual el sol ha cambiado ya esencialmente su sitio en el cielo, entonces la abeja puesta en libertad busca la colmena en una dirección equivocada. Pero la abeja no vuela sin elección y desorientada hacia un lugar cualquiera, sino que la dirección de su vuelo se desvía de la dirección de llegada exactamente en el ángulo que corresponde a la posición cambiada del sol. Eso significa que ahora la abeja vuela de regreso con relación a la nueva posición del sol con el antiguo ángulo de llegada que, por así decirlo, la abeja traía consigo. ¿De regreso hacia dónde? Puesto que en esta dirección no puede dar con la colmena, seguirá volando indefinidamente manteniéndose en cierta manera en el ángulo. En modo alguno. Más bien, interrumpe el vuelo de regreso en línea recta tras haber recorrido una distancia cuya longitud corresponde a la distancia de vuelo desde la colmena hasta el lugar del alimento. En este punto se pone a zumbar y empieza entonces a buscar en torno, y finalmente, si la distancia no se ha hecho demasiado grande, encuentra la colmena. Se dice que la abeja no sólo se da cuenta de la dirección de la posición del sol y guarda el ángulo, sino que también se da cuenta de la longitud de la distancia de vuelo. Vemos así un modo totalmente peculiar de la orientación de la abeja y de su conducta en el sentido de la realización de su capacidad de regresar a casa.

Hasta qué punto la abeja registra la dirección, la dirección del vuelo de regreso y el ángulo en su ser perturbada por el sol lo muestra *otro experimento*. Si, por ejemplo, la caja en la que la abeja se ha guardado encerrada

se vuelve a llevar a la colmena y se la pone a cierta distancia detrás de ésta, entonces el animal puesto en libertad vuela en la dirección en la que, desde el lugar donde está el alimento, tendría que buscar la colmena, aunque la colmena está relativamente cerca, y concretamente de nuevo la distancia determinada. No obstante, eso sólo sucede cuando la colmena está en una zona yerma. Cuando, por el contrario, el medio circundante está poblado de árboles y casas, entonces la abeja sigue éstos como marcas de camino y no se abandona al impulso de orientación.

b) Caracterización general de la conducta: perturbamiento como estar sustraído todo percibir algo en tanto que algo, y como «ser absorbido por». El animal queda excluido de la manifestabilidad[17] *de lo ente*

No podremos valorar tales experimentos suficientemente, ni pensar en criticar precipitadamente la explicación dada con aquella arrogancia filosófica habitual. Más bien se trata de llevar la circunstancia expuesta e iluminada por los experimentos ante el problema esencial.

¿Qué sucede en este hacer, qué nos dice sobre la conducta del animal y el perturbamiento afirmado? Si se dice que la abeja *se da cuenta* de la posición del sol, del ángulo y de la longitud de la distancia de vuelo, entonces hay que pensar que el darse cuenta —al margen de otras cosas— es siempre un darse cuenta de algo para algo, con intención de algo: aquí, con intención de encontrar el camino de regreso a la colmena que se encuentra en un sitio determinado. Pero justamente de eso la abeja no sabe nada. Pues, por el contrario, ella vuela sin referencia al lugar de la colmena en la dirección que ella lleva consigo y su longitud. Ella no emprende una dirección trazada por el lugar en el que ha estado, sino que está cautivada por una dirección, la extrae de sí... sin el «adónde». La abeja no se comporta en ab-

[17] Aunque ambos términos están compuestos a partir de *offen*, «abierto», Heidegger establece una diferencia esencial entre *Offensein* y *Offenbarkeit*, que nosotros traducimos respectivamente como «estar abierto» y «manifestabilidad». «Estar abierto» se refiere a la vinculación del animal con el medio circundante: el animal no vive encapsulado, sino que el medio desinhibe impulsos en él, de modo que esta vinculación es tan original para el animal como su propia unidad orgánica. «Estar abierto» se refiere, pues, a la relación del animal con su medio circundante. «Manifestabilidad» se refiere al modo como lo ente está abierto para el hombre en tanto que ente: a diferencia del animal, al que le es sustraída esta posibilidad y que, por tanto, está perturbado por ello, el hombre es capaz de experimentar lo ente en tanto que ente. «Manifestabilidad» se refiere, pues, a la relación del ente con el hombre. La diferencia entre estar abierto y manifestabilidad se corresponde por tanto con la diferencia entre conducta y comportamiento. *(N. del T.)*

soluto respecto de determinadas cosas, el panal, el lugar del alimento. Pero se comporta respecto del sol, podía decirse, y por tanto tiene que conocer el ángulo. Es claro que con todo esto llegamos a dificultades irresolubles. Y pese a todo no hemos de apartarnos de esclarecer realmente esta conducta peculiar. Eso puede resultar tan pronto como se nos haga claro que no avanzamos si tomamos una conducta en sí misma por aislado, y a partir de la conducta aislada queremos hacer comprensible cómo se comporta la abeja respecto del sol. Quizá todas estas relaciones estén determinadas por el peculiar perturbamiento del propio animal, perturbamiento que es totalmente distinto en cada especie animal. Por tanto nos preguntamos: ¿qué obtenemos de estos experimentos, de este estudio de circunstancias reales, para la caracterización general de la conducta, y hasta qué punto podemos explicar la conducta para esclarecernos a nosotros mismos todo el ser específico de la abeja, poniendo con ello de relieve el carácter fundamental de toda conducta, lo cual no concierne sólo al movimiento, al libar, a la búsqueda de alimento, sino a todo tipo de conducta? Si logramos asegurar un carácter fundamental tal, entonces comprenderemos también desde aquí el perturbamiento, para, a partir de allí, poder aclarar la esencia del organismo y, seguidamente, la pobreza de mundo del animal.

La abeja está *simplemente abandonada* al sol y a la duración del vuelo de ida, *sin captar tal cosa como tal*, y sin utilizar lo captado para reflexiones. Sólo puede estar abandonada a ello porque está impulsada por el impulso fundamental de la búsqueda de comida. Precisamente en tal *ser impulsada* —y no por ejemplo en función de una constatación y reflexión— puede *estar perturbada* por aquello que el sol ocasiona en ella. Este ser impulsada por la orientación está y permanece emplazado dentro del impulso fundamental de la búsqueda de comida, es decir, también dentro del impulso de regreso a casa. Este impulso de regreso a casa siempre ha rebasado ya el ser impulsada por la orientación. Por eso ésta se elimina enseguida; es más, ni siquiera llega a actuar, cuando la posibilidad de regresar a casa viene asegurada por los alrededores conocidos de la colmena. Pero tampoco este impulso fundamental de buscar comida, junto con el impulso de regreso a casa que le pertenece, se fundamenta en una captación y un saber de la colmena. En todo el hacer, la abeja está referida al lugar del alimento, al sol, a la colmena, pero este estar referida a ellos *no* es una *percepción* de lo mencionado *en tanto que* lugar de alimento, *en tanto que* sol, y similares, sino —podría decirse— en tanto que otra cosa. No, absolutamente *no en tanto que algo* ni en tanto que presente. No es un percibir, sino un *conducirse*, un hacer que tenemos que captar así porque al animal le es *sustraída* la posibilidad de percibir algo en tanto que algo, y concretamente

no aquí y ahora, sino sustraída en el sentido del «no dada en absoluto». Esta posibilidad le es sustraída al animal, y por eso el animal no es simplemente sin referencia a algo, sino que justamente es absorbido por algo, perturbado[18].

Por tanto, *perturbamiento* del animal significa primero: esencial *estar sustraída toda percepción de algo en tanto que algo*; luego: en tal sustracción, justamente un *ser absorbido por...* Es decir, el perturbamiento del animal designa primero el modo de ser según el cual al animal, en su referirse a otra cosa, le es sustraída la posibilidad, o como también decimos con una expresión lingüística, está entorpecido para comportarse respecto de ello, de esto otro, *en tanto que* tal o cual, *en tanto que* algo presente, *en tanto que* un ente, y para referirse a ello. Y precisamente porque al animal le es sustraída esta posibilidad de percibir *en tanto que* algo aquello a lo que se refiere, precisamente por ello puede ser absorbido por lo otro de esta manera absoluta. Ahora bien, tal perturbamiento no ha de interpretarse como una fijación rígida, en cierta manera como un hechizamiento del animal, sino que este perturbamiento posibilita y traza un campo propio de juego de la conducta, es decir, una reconducción puramente impulsiva del ser impulsado hacia los impulsos respectivos.

Ciertamente, esta conducta impulsada *no* se refiere —y en tanto que perturbada no puede referirse— *a lo presente en cuanto tal.* Presente en cuanto tal: eso significa presente en su *ser* presente, en tanto que *ente.* En el perturbamiento, lo ente *no es manifiesto* para la conducta del animal, no está abierto, pero, precisamente por eso, *tampoco está cerrado.* El perturbamiento está fuera de esta posibilidad. No podemos decir: el ente le está cerrado al animal. Eso sólo podría ser si hubiera alguna posibilidad de la apertura, por muy pequeña que fuera, mientras que el perturbamiento del animal pone al animal esencialmente fuera de la posibilidad de que lo ente sea para él, ni como abierto ni como cerrado. Que el perturbamiento sea la esencia de la animalidad significa: *El animal no está en cuanto tal en una manifestabilidad de lo ente. Ni lo que se da en llamar su medio circundante ni él mismo están manifiestos en tanto que ente.* Porque a causa de su perturbamiento y a causa del conjunto de sus capacitaciones el animal está agitado dentro de una multiplicidad de impulsos, por eso no tiene en lo fundamental la posibilidad de condescender con el ente que no es él, así como

[18] Heidegger juega aquí con diversos verbos compuestos a partir de la raíz *nehmen*, «tomar»: *sich benehmen*, «comportarse»; *benommen*, «perturbado», pero también «sustraído»; *vernehmen*, «percibir»; *genommen*, «tomado», pero también «sustraído»; *hingenommen*, «absorbido»; *eingenommen*, «cautivado». *(N. del T.)*

con el ente que él mismo es. A causa de esta agitación[19], el animal pende, por así decirlo, entre sí mismo y el medio circundante, sin que experimente ni lo uno ni lo otro *en tanto que* ente. Sólo que este no tener la manifestabilidad de lo ente, en tanto que sustracción de la manifestabilidad, es al mismo tiempo un ser absorbido por... Tenemos que decir que el animal está referido a..., que el perturbamiento y la conducta evidencian una *apertura* para... ¿Para qué? ¿Cómo hay que designar lo que, en la apertura específica del ser absorbido, topa por así decirlo con el ser impulsado del estar perturbado por impulsos? ¿Cómo hemos de determinar aquello a lo que se refiere el animal en su conducta, aunque esto no sea manifiesto en tanto que ente?

Pero con esta pregunta, respondiendo a la cual obtenemos por vez primera una caracterización lo suficientemente completa de la capacidad, el impulso y la conducta, no estamos preguntando sólo por *aquello a lo que* el animal está referido ni por *el modo como* se mantiene referido a ello. En esta pregunta —que en cierta manera deja de preguntar por el animal para preguntar por lo otro que el animal no es propiamente— estamos preguntando por la *esencia del estar cautivado del animal en sí,* es decir, por *el carácter fundamental del perturbamiento.*

§ 60. Apertura de la conducta y del perturbamiento y el «a qué» del referirse animal

Para dar de nuevo un apoyo concreto a esta pregunta por la *apertura de la conducta,* regresamos al primer ejemplo que hemos considerado, la libación de la abeja y la interrupción de la libación. Al fin y al cabo, el comentario de esta conducta lo hemos llevado sólo hasta la pregunta de si en ella resulta o no conductora una constatación de la miel presente en tanto que miel. La consideración posterior de la capacidad de orientación nos ha reforzado en que el *estar referido* el animal a otra cosa, y justamente también cuando se orienta a algo, como en la orientación, consiste en un *estar absorbido.* Ahora se trata de dar a conocer esta conducta y el hacer animal en general poniendo de relieve un carácter fundamental, cuya determinación más concreta desemboca sin embargo en la pregunta por la *apertura del perturbamiento* y por la *esencia* de aquello *para lo cual* está abierto el perturbamiento del animal.

[19] *Umtrieb,* en sentido estricto «agitación», y, más en general, «conjunto de actividades», es de nuevo un término formado a partir de la raíz *Trieb,* «impulso». *(N. del T.)*

a) El carácter de eliminación de la conducta

Aunque ahora no seguimos indagando el problema de la capacidad de orientación, sin embargo la indicación de ello nos ha adoctrinado sobre algo esencial: que los impulsos del animal, los modos singulares de su conducta, no pueden tomarse por aislado, sino que también en la interpretación aparentemente aislada hay que tener presente el conjunto de la agitación en la que el animal es impulsado. La conducta respecto del sol no sucede como un darse cuenta al que luego suceda un hacer correspondiente, sino que el estar perturbado por el sol sucede ya sólo a partir de y en la agitación del recoger comida. Los impulsos y los modos del hacer (búsqueda de alimento, acechar la presa) no irradian ni se difunden en direcciones diversas, apartándose unos de otros, sino que cada impulso está determinado en sí mismo por un *ser conducido*[20] hacia los otros. La agitación en tanto que «ser conducido hacia» de impulso a impulso mantiene e impulsa al animal en un *anillo* del cual él no se sale, dentro del cual algo está abierto para el animal. Y tan seguro como que toda conducta impulsiva está referida a..., así de cierto es que el animal, en toda conducta, *jamás puede condescender propiamente con algo en tanto que tal.* El animal está *rodeado*[21] del anillo del recíproco «ser conducido hacia» de sus impulsos. Pero este no poder condescender con algo en tanto que tal no hay que determinarlo en modo alguno de manera meramente negativa. ¿Qué significa positivamente para el perturbamiento y su apertura? La conducta no sólo no evidencia nunca un condescender con..., sino que, por el contrario, tiene incluso el carácter de *eliminar* aquello con lo que guarda relación. Este *rasgo fundamental* de la *conducta,* el eliminar, puede ser un aniquilar —devorar—, o también un eludir a...

También aquí se puede aducir de nuevo una serie de fenómenos concretos que muestran cómo toda conducta animal se mueve en este carácter fundamental del eliminar o, como también decimos, del no condescender con... Uno de los ejemplos más sorprendentes de este carácter peculiarmente eliminante en toda conducta es el comportamiento de los insectos dentro del círculo de impulsos que llamamos impulso sexual. Se sabe que muchas hembras devoran al macho tras la copulación. Tras la copulación desaparece el carácter sexual, el macho tiene el carácter de presa y es elimi-

[20] *Zugetriebenheit,* por coherencia con el contexto respectivo, lo traducimos como «impulsividad» o como «ser conducido hacia». *(N. del T.)*

[21] Juego de palabras: *Ring,* «anillo»; *umringen,* «rodear»; más tarde aparecerá *erringen,* «conquistar», y *ringen,* «pugnar». *(N. del T.)*

nado. Para el primer animal mencionado, el otro animal nunca existe como mero animal viviente, sino bien como pareja sexual, bien como presa, pero en cualquier caso en alguna forma del «fuera con él», «lejos de él». La conducta en cuanto tal es en sí misma en cada caso un eliminar. Pero también así, y justamente así, surge la impresión de un comportamiento puramente negativo del animal. Sólo que no se trata ni de un comportamiento en general ni de un comportamiento negativo. Pero porque no es en absoluto un comportamiento, tampoco es positivo. Metódicamente, eso significa para nosotros que si tratamos de aclarar la esencia de este carácter de eliminación en toda conducta, el esclarecimiento positivo tenemos que tomarlo de modo tan fundamentalmente crítico como la interpretación negativa en el sentido del no-condescender-con...

Pero primeramente, antes que toda otra discusión teórica, se puede objetar que, no obstante, la experiencia habla de múltiples modos contra esta determinación esencial de la conducta en tanto que *eliminante*. Después de todo, vemos cómo los animales se ocupan, condesceden con.... en la construcción del nido, con qué cuidado condesceden en la fabricación del nido o en la cría, o por ejemplo en el juego de los animales, y similares. Aquí no sólo no se evidencia ningún eliminar, sino que en otros modos de la conducta opera incluso una búsqueda de aquello a lo que puede referirse. Por eso tenemos que iluminar este problema más por extenso en su dificultad.

Podría señalarse cómo los animales, y especialmente los insectos, se refieren a la luz. Aquí se distingue propiamente entre animales que buscan la luz y animales que huyen de la luz. Ciertamente, este último tipo de la conducta —huir de la luz— puede explicarse como un modo de eliminar en la forma de eludir algo. Pero, después de todo, con toda certeza la búsqueda de luz no es un eliminar. Seguro que no, y sin embargo hay que preguntar: ¿en qué contexto de impulsos se halla la búsqueda de luz? No significa en modo alguno que la luz se busque en tanto que tal y por mor de ella misma. Para entender correctamente el carácter de eliminación de la conducta, no podemos aislar los modos singulares de la conducta. Entonces se evidencia que la mariposa antíope, que pertenece a los animales que buscan la luz, se conduce en ello siempre de tal modo que su conducta es un camino de sombra. En su conducta respecto de la luz, no la conduce a su vez la intensidad de la luz, sino el tamaño de la superficie iluminada. Pero tampoco aquí el volverse a la luz es una captación de la luz en cuanto tal, sino que la búsqueda de luz sirve de entrada a la orientación y al continuo posibilitamiento de ella. Por eso, la luz nunca tiene para el animal la ocasión de manifestarse como tal. De este modo, *Radl*, a quien agradecemos las brillantes investigaciones sobre el fototropismo de los animales, ha

descubierto que «en el caso de algunos cangrejos de agua dulce, la aparición de luz modifica por completo su posición al nadar, pues los animales se ponen siempre de tal modo que el ojo se dirige a la fuente de luz, al margen de donde se encuentre. Si la luz viene de abajo, entonces se ponen boca abajo en el agua»[22]. Pero esta relación de los cangrejos con la luz, que precisamente aquí se muestra como constante, no abandona sin embargo al animal a la luz en cuanto tal, sino al contrario: esta relación con la luz le posibilita al animal precisamente seguir siendo propio de sí. Afianza en la luz, por así decirlo, su conducta y propiedad.

Pero quizá la prueba más sorprendente y cotidiana de que en el fondo los animales buscan la luz sea la polilla, que vuela a la luz. Cuando la polilla vuela directamente a la luz y perece en ello, ¿cabe pensar un condescender más inmediato con algo que esta conducta? Podría pensarse que precisamente este animal no busca una superficie luminosa, sino la intensidad y la fuente lumínica en cuanto tal. Y sin embargo hay que decir que justamente porque este animal que busca la luz, al buscar la luz, no condescede con la luz, no la capta como tal, justamente por ello se precipita contra la luz. En ello, hay que considerar para la comprensión que todos los que buscan la luz (fototropismo positivo) son guiados por el tamaño del campo iluminado, y todos los que huyen de la luz (fototropismo negativo), por la intensidad de la luz. Como es sabido, ya *Darwin* planteó la pregunta: ¿por qué las polillas vuelan a la vela pero no a la luna? Las polillas buscan la luz, es decir, no van tras la intensidad luminosa de una fuente lumínica, sino tras las superficies iluminadas. La luna alumbra grandes superficies, que operan con más fuerza que su luz. La vela, por el contrario, no es capaz de iluminar superficies tan grandes que puedan contrarrestar su propia luz, de modo que los animales que buscan la luz sucumben a esta luz.

La conducta respecto de la luz la hemos comentado sólo a modo de ejemplo como *un* modo de la conducta. Estas indicaciones de las orientaciones peculiares del animal y su conducta dentro de la luz y respecto de la luz sólo deben indicar a su vez que para el animal, de modo correspondiente al color y el olor, también la luz es de una significación totalmente peculiar. Pero sin embargo, y justamente por ello, la conducta del animal, aunque es un cierto «hacia» algo, no puede interpretarse como si esta conducta pudiera captar en tanto que tal ni siquiera aquello a lo que se refiere. Pese a todo esto, en nuestra interpretación queda la impresión de una arbitrariedad. El «hacia la luz» lo tomamos como alejamiento de la oscuri-

[22] J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 2.ª edición ampliada y revisada. Berlín, 1921, p. 207.

dad, el «hacia la oscuridad» como alejamiento de la luz. ¿Pero por qué en todo damos pues la prioridad al «alejamiento de» sobre el «hacia»? ¿Por qué no al revés? ¿Sólo porque lo primero se ajusta a nuestra opinión preconcebida? En modo alguno. Más bien, en sentido estricto, ninguna de las dos cosas es acertada. Con ello estamos siguiendo la exigencia, que ya hemos formulado antes, de la crítica también frente a la interpretación positiva, supuestamente más evidente, del eliminar. ¿Pero por qué, pese a todo, lo aparentemente negativo, cuando estamos hablando del carácter del eliminar en la conducta? Porque en él se expresa un cierto expeler del que se conduce frente a aquello en relación con lo cual se conduce. En este *expeler* se manifiesta el estar cautivado del animal en él mismo. Esto no significa un encapsulamiento del organismo en sí mismo cortando toda referencia al medio circundante, pero la referencia que pertenece a la conducta tampoco es, después de todo, un condescender con aquello que en el medio circundante está presente en tanto que presente. Este eliminar en toda conducta, el dejar-aparte, nos apremia en su enigmaticidad una y otra vez a la pregunta: ¿a qué está referida la conducta, y cómo es esta referencia? O ahora podemos preguntar también: ¿dónde y cómo transcurre el *anillo* con el que el animal se *rodea* en cuanto tal? ¿Cómo es este rodear, si en él no sólo se conserva una referencia a otra cosa, sino que ésta es conquistada constantemente justo mediante este rodear?

Para esclarecer el carácter de eliminación de la conducta, tratemos de partir de nuevo de una reflexión elemental: se podría decir que si la conducta es totalmente un eliminar, entonces en la conducta se intenta, por así decirlo, no dejar estar nada presente, sino retirarlo y, por tanto, por así decirlo, llegar al vacío. De este modo, la conducta eliminadora es una constante creación del vacío. Sólo que una relación con tal cosa como el vacío sólo es posible cuando se da una relación con lo ente en cuanto tal, y al contrario, sólo cuando es posible la relación con lo ente en cuanto tal está dada la posibilidad de buscar un vacío. Si quisiéramos tomar el eliminar como un buscar el vacío, entonces, previamente, la conducta de los animales tendría que tomarse en lo fundamental como un comportarse respecto de lo ente en cuanto tal. Precisamente eso no es posible. Pero ello implica al mismo tiempo que los animales tampoco se comportan indiferentemente respecto de lo ente. Pues también este ser indiferente sería una relación con lo ente en cuanto tal. Si la conducta no es una relación con lo ente, ¿es entonces una relación con la nada? ¡No! Pero si no con la nada, entonces en cada caso con algo, lo cual entonces, después de todo, tiene que *ser* y *es*. Ciertamente, pero la pregunta es si la conducta no es justamente una relación con... de tal tipo que aquello *a lo que* se refiere la conducta en tanto

que no-condescender-con para el animal está *abierto en cierta manera*, lo cual, sin embargo, no significa en modo alguno que esté *manifiesto en tanto que ente.* No tenemos ningún indicio de que el animal se comporte o siquiera pudiera comportarse de alguna manera respecto de lo ente en cuanto tal. Pero igual de cierto es que el animal se manifiesta como algo que se refiere a otra cosa, y en concreto de tal modo que esto otro *le concierne de alguna manera.* Esto lo enfatizo porque precisamente esta *relación a...* en la conducta animal, pese a la falta esencial de una manifestabilidad de lo ente, hasta ahora se ha pasado fundamentalmente por alto en el concepto del organismo y de la esencia del animal en general, o sólo se lo ha intercalado como un momento posterior. De la posibilidad de captar suficientemente este carácter fundamental de la conducta depende la posibilidad de una determinación suficiente del organismo en cuanto tal. Si es de tal modo que el animal no se comporta respecto de lo ente en cuanto tal, entonces en la conducta no hay *ningún dejar ser* lo ente en cuanto tal, absolutamente ninguno, en ningún modo, tampoco ningún no-dejar-ser. Pero entonces, el título necesariamente equívoco del carácter fundamental de la conducta —el eliminar— tiene que tomarse en el sentido fundamental: la conducta es eliminadora, es decir, se refiere a..., pero de tal modo que nunca, y esencialmente nunca, puede manifestarse lo ente en cuanto ente. Sólo con esta interpretación damos con la esencia de la conducta y del perturbamiento. La conducta tampoco es ciega en el sentido de que podamos decir: el ente existe para el animal, pero como éste no piensa, como no tiene razón, no puede concebir lo ente.

b) La conducta del animal se rodea de un anillo de desinhibiciones

Pues bien, si para el animal y para su conducta después de todo hay *abierta* tal cosa como un *medio circundante*, entonces nos preguntamos si podemos aclarar éste.

El «ser capaz de...» impulsivo y servicial, el conjunto de la capacitación cautivada en sí misma, es una impulsividad de los impulsos que rodea al animal, y concretamente de modo que este *anillo que rodea* posibilita justamente la conducta en la que el animal está referido a lo otro. *Referido a lo otro*: en ello, *lo otro no está manifiesto como ente.* El «ser capaz de...» no es un comportamiento con lo ente. El «ser capaz de...» jamás se transpone en la conducta respectiva a causa de que lo ente se manifieste como tal para el animal de tal y cual modo. Pero lo otro tampoco está en una conexión mecánica con el animal, pues el animal —en tanto que capaz de...— sale al

encuentro de lo otro abriéndose, es decir, el «ser capaz de...» es en sí mismo el posibilitamiento de que lo otro pueda llegar en general a la función de motivar al «ser capaz» para la conducta respectiva y de mantenerlo impulsado en tal conducta. El «ser capaz de...», y por tanto la conducta, está abierto para motivaciones, para motivos, para aquello que en cada caso motiva de tal o cual modo al «ser capaz de...», es decir, que lo desinhibe. Esto a lo que se refiere la conducta del animal es de tal modo que esta conducta está abierta para ello. Esto otro es introducido en esta apertura del animal de ese modo que designamos como *desinhibición*. Porque el «ser capaz de...» domina por entero el modo de ser del animal, lo que es de este modo, cuando entra en relación con lo otro, sólo puede dar con aquello que *«solicita»* al «ser capaz», que lo mantiene activado. Todo lo demás no es capaz de entrada de penetrar en el anillo que rodea al animal. Aquí no se trata aún en absoluto de los contenidos particulares, sino del carácter fundamental de aquello con lo cual el animal puede estar en relación.

¿Pero el impulso tiene que desinhibirse primero, siendo así que, después de todo, es precisamente la falta de inhibiciones lo que distingue a los impulsos? ¿No tendríamos que decir más bien que lo otro, con lo que topa el animal, inhibe el impulso? Hablamos con cierto derecho de la falta de inhibiciones de los impulsos cuando, por así decirlo, atendemos a su resultado, a aquello a lo que tienden y lo que hacen, y si al mismo tiempo ponemos esto en relación con nuestro posible comportamiento respecto de ello y en ello: dominio y similares. Pero si, por el contrario, tomamos el impulso en sí mismo en cuanto tal —no en el impulsar para el que puede ser activado— en su estructura de impulso, entonces se evidencia que el impulso tiene precisamente la tensión y la carga interiores, una carga y un estar inhibido de los que la desinhibición requiere esencialmente para llegar a ser un impulsar y, por tanto, poder estar desinhibido en el usual sentido vulgar.

Aquello con lo que topa la conducta en tanto que un impulsivo estar capacitado siempre es de alguna manera desinhibidor. Aquello que desinhibe de esta manera y que guarda con la conducta sólo una relación desinhibidora se sustrae a ésta, por así decirlo, constante y necesariamente en función de su propia manera de «mostrarse», si es que podemos expresarnos así. Tal como lo desinhibidor se sustrae esencialmente, tal como se retira, así es la relación con lo que deja activado un *no-condescender-con ello*. Nunca se llega a un permanecer en cuanto tal, pero tampoco a una modificación en cuanto tal. Que el animal esté rodeado por la impulsividad de sus impulsos es en sí un estar abierto a lo desinhibidor. Es decir, el *hacerse rodear* no es un encapsulamiento, sino justamente *trazar abriendo* un anillo que rodea, dentro del cual puede desinhibir este o aquel elemento desinhi-

bidor. La conducta del animal nunca se refiere —como podría parecernos— a cosas *presentes* y a su acumulación, sino que se rodea a sí mismo de un *anillo de desinhibición*, en el que está prefigurado qué es lo que su conducta puede encontrar como motivo. Porque este rodearse pertenece al animal, siempre lleva consigo su anillo de desinhibición, y lo lleva en torno de sí toda su vida. Dicho más exactamente, su vida es justamente el pugnar por este anillo que le rodea, en cuyo círculo puede surgir una multiplicidad de desinhibiciones articulada de modo determinado. Todo animal se rodea de este anillo de desinhibiciones, no sólo posteriormente, después de que ha vivido ya un tiempo como animal, sino que este rodeamiento forma parte de la más íntima organización del animal y de su forma fundamental. Que en cada caso el animal esté absorbido por el conjunto obedece a la dirección de las posibles desinhibiciones dentro del anillo que le rodea. El ser absorbido está abierto a la multiplicidad de desinhibiciones, pero este estar abierto, precisamente, no es manifestabilidad de aquello a lo que la conducta pueda referirse en tanto que ente. Aquel abierto estar absorbido es en sí la sustracción de la posibilidad de percibir el ente. En este rodearse se encierra el abierto estar cautivado en ello, no en eso que se da en llamar un «interior» del animal, sino en el anillo de la impulsividad de los impulsos que se abren.

Con esta pregunta ponemos rumbo a la diferencia que expresamos como *configuración de mundo* del hombre y *pobreza de mundo* del animal, pobreza que, dicho a grandes rasgos, es, no obstante, riqueza. La dificultad del problema consiste en que esta pobreza de mundo y este peculiar rodeamiento del animal en nuestro preguntar tienen que interpretarse siempre en el sentido de que, con ello, estamos preguntando como si aquello a lo que el animal se refiere y tal como se refiere fuera un ente, y la relación, una relación de ser manifiesta para el animal. Que esto no es así fuerza a la tesis de que la *esencia de la vida sólo es accesible en el sentido de una consideración reductora*[23], lo que no significa que la vida tenga menos valor que la existencia humana, o que sea un nivel inferior. Más bien, la vida es un ámbito que tiene una riqueza del estar abierto tal como, quizá, el mundo humano no la conozca en absoluto.

En su impulsivo «estar referida a...», la conducta está abierta para... Pero en tanto que hacer impulsivo, al mismo tiempo sólo puede concernirle y

[23] Traducimos *abbauende Betrachtung* como «consideración reductora», aunque aquí «reducir» no se refiere al reducir fenomenológico de Husserl, *reduzieren*, sino simplemente a un rebajar. Por eso tampoco lo hemos traducido como «consideración deconstructora», porque esta expresión induciría a pensar en un análisis deconstruccionista. *(N. del T.)*

alcanzarle aquello que puede activar el impulsivo «estar referido», es decir, que puede desinhibir. Lo que desinhibe, lo que libera la inhibición del impulso y empuja al hacer a impulsarse hacia lo desinhibidor, esto desinhibidor tiene que retirarse en ello constantemente conforme a su esencia, *no es algo permanente* que se *enfrente* al animal *como un posible objeto*, ni inmodificado ni modificado. En la conducta, con el sustraerse de lo desinhibidor se corresponde el esencial *no-poder-condescender* con ello, en el sentido de condescender con lo desinhibidor como si fuera algo objetualmente presente.

Sólo porque el modo de ser del animal es la conducta, a la cual le pertenece de modo correspondiente lo desinhibidor, sólo por eso el animal puede ser alcanzado por *estímulos*. La estimulabilidad o irritabilidad se ha designado directamente como el rasgo distintivo de la «substancia viviente». Uno de los fisiólogos más significativos, *Johannes Müller*, en su *Manual de fisiología del hombre*[24], ha tratado justamente este carácter de la vida en diversas direcciones. Pero hasta hoy, ni en la fisiología ni en la psicología se ha definido suficientemente la esencia del estímulo y de la estimulabilidad, es decir, no se la ha reconducido a las condiciones estructurales. Hasta hoy no se ha reconocido la tarea de preguntar: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de una estimulabilidad en general? El estímulo y el ser estimulado no son acaso la condición de posibilidad de la desinhibición de un impulso, sino al contrario, sólo donde hay desinhibición y rodeamiento, sólo ahí es posible la estimulabilidad. Concretamente, el efecto del estímulo se suele distinguir de las relaciones mecánicas de causa-efecto diciendo justamente que la presión y acción mecánicas son siempre simultáneamente contrapresión y reacción, mientras que el estímulo no padece siempre de lo estimulado el correspondiente contraefecto. Lo que estimula, por así decirlo, queda sin ser importunado.

Fácilmente se ve hasta qué punto esta interpretación usual del estímulo y de las relaciones de estímulo sigue estando excesivamente orientada con arreglo a la comparación con relaciones mecánicas. Pero, al margen de ello, esta interpretación es falsa, hasta el punto de que oculta justamente la circunstancia decisiva en esta relación del estímulo. Ciertamente que aquello que es estimulado, en relación con lo que activa el estímulo y lo que estimula, no devuelve un contraefecto, por así decirlo, un contraestímulo. Pero eso no significa en modo alguno que lo estimulable no esté referido de entrada ni tenga que estar referido a aquello que haya de poder estimu-

[24] J. Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen*, 2 vols., 4.ª edición revisada. Coblenza, 1844.

lar en general: en concreto, esta relación que se dirige al posible estímulo tiene que ser una relación impulsiva. Sólo si este *previo estar referido lo estimulable* a aquello que puede estimular tiene ya el carácter del impulso y de la *respuesta impulsiva*, es posible en general tal cosa como la activación de un estímulo. Sólo así son comprensibles en general la distribución y multiplicidad peculiares de la receptividad para estímulos, que siempre tienen su fundamento en una amplitud y dirección, delimitadas en cada caso por el anillo de desinhibición, de la agitación de los impulsos. Dicho con otras palabras: sólo desde aquí entendemos el hecho peculiar de que los animales singulares y las especies animales están limitados a una multiplicidad totalmente determinada de posibles impulsos, es decir, que su anillo de la posible desinhibición se distribuye en direcciones totalmente determinadas de la receptibilidad o no-receptibilidad. Un impulso puede ser, objetivamente hablando, todo lo intenso y grande que se quiera: un determinado animal es absolutamente inaccesible para determinados impulsos. No es que delante del animal se hayan levantado unas barreras, sino que, en la unidad de su perturbamiento, el animal no lleva en sí ningún impulso en esta dirección. Impulsivamente, no está abierto para la determinada posibilidad de la desinhibición.

De este modo, vemos que el círculo de la desinhibición posible, o como decimos, el anillo de desinhibición, lo conlleva el propio animal, y que el animal mismo, con su vida respectivamente fáctica, se delimita dentro de lo ente un rodeamiento totalmente determinado de estimulabilidad posible, es decir, previamente, de desinhibición posible. Todo animal se rodea a sí mismo de un anillo tal, y en concreto no posteriormente, como si el animal viviera y pudiera vivir inicialmente sin este rodeamiento, y este anillo, por así decirlo, le creciera al animal de modo añadido sólo posteriormente, sino que todo ser vivo, por muy simple que en apariencia sea, está rodeado a cada momento de la vida de un anillo tal de desinhibición posible. Con más precisión tenemos que decir: la vida no *es* otra cosa que la pugna del animal con su anillo, por el cual está cautivado, sin ser jamás dueño de sí mismo en el sentido peculiar[25].

[25] *ohne je im eigentümlichen Sinn bei sich selbst zu sein. Bei sich sein*, que significa tener control sobre sí mismo, lo traducimos como «ser dueño de sí» para conservar el sentido de propiedad que, a su vez, se expresa en *eigentümlich*, que, según se explicó en la nota a § 56, traducimos como «peculiar», en el sentido de lo que es propio de alguien, en este caso del hombre, distinguiéndolo de lo que es propio del animal. *(N. del T.)*

§ 61. Delimitación conclusiva del concepto esencial del organismo

a) El organismo como ser capaz de conducta en la unidad del perturbamiento. El estar vinculado con el medio circundante (el rodearse abierto a las desinhibiciones) como estructura fundamental de la conducta

Así pues, con esta caracterización del perturbamiento del animal nos hemos aproximado ya a la organización interna del organismo. Sólo ahora estamos en condiciones de delimitar de modo conclusivo el concepto correcto de organismo, en la medida en que aquí es necesario. Negativamente tenemos que decir: el organismo no es ni un complejo de herramientas ni un haz de impulsos. Positivamente podemos decir: el organismo es el ser capaz de una conducta en la unidad del perturbamiento. Precisamente cuando se intenta comprender la organización del organismo en cierta manera de toda la forma animal, de la corporalidad animal en sentido estricto, uno se equivoca fundamentalmente en la caracterización fundamental del organismo. Pues el animal no es un organismo y después, en tanto que éste, todavía es algo que se presta a una vinculación con su medio circundante, sino que *estar vinculado con el medio circundante, el rodearse abierto a las desinhibiciones*, forma parte de la esencia interna de la conducta, es decir, de aquello para lo que el ser-capaz es ser-capaz. El *rodearse* es la *capacitación fundamental del animal*, en la que, en cierta manera, están introducidas y de la cual surgen todas las demás capacidades. La *organización del organismo* no consiste en la conformación morfológica y fisiológica, en la configuración de la forma y la regulación de las fuerzas, sino, justamente, primero en la *capacitación fundamental del rodearse*, y por tanto de un estar abierto, totalmente determinado, para un círculo de una desinhibición posible. Pero según lo que se dijo antes sobre el ser-capaz, esta capacitación fundamental no es una instalación oculta que ocasional y posteriormente salga a la luz, sino que este ser capaz de rodearse es el momento fundamental de la realidad del animal en todo momento de la duración de su vida. Pero si, por el contrario, como sucede la mayoría de las veces y especialmente hoy, el organismo se toma como la unidad formalizada del cuerpo o de la corporalidad, entonces justamente no se ha comprendido la estructura decisiva del organismo. Recientemente se han hecho esfuerzos en diversos sentidos y con éxito por investigar el medio circundante del animal como medio circundante específicamente animal, y por enfatizar la vinculación del animal con éste. Y sin embargo sigue faltando el paso decisivo para la caracterización primera y determinante del organismo mientras las conexiones se vean tal como se expresan, por ejemplo, en la siguiente frase

del biólogo holandés *Buytendijk*: «Se evidencia por tanto que, en todo el mundo animal, la vinculación del animal con su medio circundante es casi tan íntima como la unidad del cuerpo»[26]. Contra ello hay que decir: la vinculación del animal con el medio circundante no es sólo casi tan íntima como..., tampoco igual de íntima que la unidad del cuerpo, sino que la unidad del cuerpo, en tanto que unidad del cuerpo del animal, se fundamenta justamente en la *unidad del perturbamiento*, es decir, ahora, del *rodearse del anillo de desinhibición*, únicamente dentro del cual puede ampliarse en cada caso un medio circundante para el animal. El perturbamiento es la esencia fundamental del organismo.

Resumimos brevemente en seis puntos los momentos estructurales característicos del *perturbamiento*:

1) El perturbamiento es sustracción, y concretamente esencial, no sólo sustracción duradera o temporal, de la posibilidad de la manifestabilidad de lo ente. Un animal sólo puede conducirse, pero jamás percibir algo en tanto que algo, para lo que no es impedimento el que un animal vea o perciba. Pero, en el fondo, al animal no tiene percepción.

2) El perturbamiento es al mismo tiempo (conduciéndose así) un estar absorbido del hacer, en el que el animal está abierto en relación con lo otro. Diciéndolo desde el animal, esto otro jamás hemos de comprenderlo como un ente, el cual, por el contrario, sólo podemos llegar a conocerlo por vía de la designación lingüística. Pero en la designación lingüística se encierra siempre ya, sin seguir desarrollándolo, como en todo lenguaje, la comprensión de lo ente.

3) El perturbamiento, según está caracterizado en 1) y 2), es al mismo tiempo estar cautivado en el conjunto de los impulsos que impulsan unos hacia otros. El específico «ser uno mismo» del animal (tomando «mismo» en un sentido totalmente formal) es el «ser propio de sí», propiedad, en el modo de la agitación. El animal, en su hacer, es agitado en cada caso de tal y cual modo. Por eso el estar absorbido no es nunca un condescender con lo ente; tampoco consigo mismo en cuanto tal. Pero esta agitación no es un suceso en una cápsula cerrada, sino que, en función del estar absorbido de los impulsos, él mismo siempre está referido a lo otro. En el estar cautivado en su agitación, el animal siempre impulsa su hacer, en el estar abierto, hacia aquello a lo cual está abierto.

4) Con el estar abierto a lo otro, que se encierra en el perturbamiento, el animal conlleva un anillo dentro del cual puede ser solicitado por aque-

[26] F. J. J. Buytendijk, *Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch und Tier*. En: *Blätter für Deutsche Philosophie*. Vol. 3. Berlín, 1929/1930, p. 47.

llo que, en cada caso, desinhibe el «ser capaz de» y motiva la reconducción del impulso.

5) Este anillo de desinhibición no es una coraza firme puesta en torno del animal, sino aquello de lo que el animal se rodea en la duración de su vida, de modo que el animal pugna por este anillo y por la agitación cautivada en él. Dicho más exactamente: este pugnar por el anillo que rodea el conjunto de la agitación es un carácter esencial de la propia vida, y no es otra cosa que lo que conocemos por la experiencia vulgar en relación con los seres vivos: la autoconservación y la conservación de la especie, comprendidas ahora en su pertenencia estructural a la esencia del perturbamiento, a la animalidad en cuanto tal. No es casual que el darwinismo haya enfatizado el concepto de autoconservación ni que, en este sentido, este concepto haya surgido con miras a una consideración económica del hombre. Por eso, es malinterpretable en muchos aspectos y también ha dado motivo en biología a preguntas malinterpretadoras, tal como evidencia todo el darwinismo.

6) Este perturbamiento caracterizado es la condición de posibilidad de la conducta. Pero al mismo tiempo, en un sentido metódico eso significa que toda pregunta biológica concreta por un «ser capaz de» del animal, y por tanto por un determinado órgano y su construcción, tiene que remontarse a la pregunta por la unidad de este conjunto estructural del perturbamiento del animal. Pues esta concepción fundamental del perturbamiento es lo primero en cuyo terreno puede emplazarse por vez primera toda pregunta biológica concreta.

En una versión abreviada, los seis puntos significan: 1) la sustracción; 2) el estar absorbido; 3) el estar cautivado; 4) la apertura a otro; 5) la estructura dada con ello del anillo que rodea; y finalmente 6) la indicación de que el perturbamiento es la condición de posibilidad de todo tipo de conducta.

Cierto que con ello no se dice que esto sea el esclarecimiento definitivo de la *esencia de la animalidad*, más allá de la cual no podrán preguntar jamás los tiempos venideros. Pero es no obstante una *distinción concreta de la concepción fundamental con relación a la esencia de la vida*, en la que se mueve toda reflexión sobre la esencia de la vida, y con la que precisamente el siglo XIX, pese a toda la energía de la investigación, no llegó a acertar, y concretamente menos porque esta concepción fundamental de la vida fuera desconocida que porque fue reprimida por el dominio de la consideración físico-mecánica de la naturaleza. Faltó el ánimo de tomarse en serio algo en sí mismo conocido, o sea, para desarrollar la esencia de la vida en su auténtico contenido propio. La originalidad no consiste

en otra cosa que en volver a ver y volver a pensar de modo decisivo y en el momento correcto lo esencial que siempre se había ya visto y pensado. Pero la historia del hombre se caracteriza porque ella siempre se preocupa de que lo que se ha vuelto a ver así en su momento vuelva a ser soterrado. Un investigador de gran estilo, *Karl Ernst von Baer*, en la primera mitad del siglo pasado vio algunas cosas esenciales, aunque envueltas aún con orientaciones filosóficas y teológicas modernas. Pero su trabajo y su repercusión fueron obstaculizados y soterrados en un primer momento por el darwinismo y por el reforzado método que descompone de modo puramente analítico en la morfología y fisiología, que creía —y que en parte todavía sigue creyendo— poder construir retrocediendo a los ladrillos elementales del organismo sin haber comprendido previamente el plan de construcción, es decir, la esencia del organismo, en su estructura fundamental, y sin haberla tenido a la vista como aquello que se trata de construir. Sólo desde hace dos generaciones se ha puesto a trabajar la biología en sentido propio para superar este cuestionamiento —que todavía hoy sigue conduciendo de muchos modos el trabajo concreto. Que esto suceda por vía de investigaciones y experimentos concretos es tanto más valioso; en todo caso, valioso con relación a la posibilidad de una transformación de la propia ciencia positiva, que desea liberarse —y en buena medida con razón— de la tutela de la filosofía. Y sin embargo, en el fondo es una confusión si se cree que la fuerza eficiente en la transformación de la biología actual son los hechos recién descubiertos. Pero lo que en el fondo y primeramente se ha transformado es el cuestionamiento y el modo de ver, y sólo como consecuencia se han transformado los hechos. Esta transformación del ver y del preguntar es siempre lo decisivo en la ciencia. La grandeza de una ciencia y su vitalidad se ponen de manifiesto en la fuerza para la capacidad de esta transformación. Pero esta transformación del ver y del preguntar se malinterpreta si se la toma como cambio de las posiciones o como desplazamiento de las condiciones sociológicas de la ciencia. Y en concreto, este tipo de cosas es lo que a muchos les interesa hoy sobre todo y exclusivamente de la ciencia, su condicionamiento psicológico y sociológico, pero tales cosas son sólo fachada. La relación de una sociología tal con la ciencia real y su comprensión filosófica equivale a la relación de un escalador de fachadas con el arquitecto o, para no ir tan altos, con el artesano probo.

b) Dos pasos esenciales en la biología: Hans Driesch, Jakob Johann v. Uexküll

Sería —como siempre— instructivo seguir la historia de la biología desde sus comienzos hasta la actualidad al hilo conductor del problema desarrollado, que de este modo podría resaltar él mismo más aún en su plenitud y alcance concretos. Tengo que renunciar a ello y menciono sólo *dos pasos decisivos* que ha dado la biología. La indicación de ello tal vez pueda mostrar al mismo tiempo el contexto interior en el que se encuentra la exposición del problema tal como la he dado, para que no piensen ustedes que son ocurrencias privadas mías. Ciertamente, estos dos pasos que han sido decisivos para la biología de las dos generaciones últimas no son los únicos, pero son los decisivos para nuestro problema. El *primer paso* concierne al conocimiento del carácter de totalidad del organismo. La totalidad también se ha puesto hoy de moda, después de que en la verdadera investigación esta conexión estructural se conociera ya desde hace siglos. Totalidad significa: el organismo no es una suma, no está compuesto de elementos y partes, sino que el hacerse y la construcción del organismo están guiados en cada uno de sus estadios por su totalidad misma. El *segundo paso* es la visión de la significación esencial de la investigación de la vinculación del animal con su medio circundante. Ambos pasos —pero el primero aún más que el segundo— se han producido en el marco de la teoría y la investigación mecanicista de la vida, que aún domina y que se ha remontado a la célula como elemento primigenio de lo viviente, de modo que ha tratado de componer a partir de ella el organismo, primeramente desconocido en su esencia y destruido en un montón de fragmentos, considerando además la célula misma de modo físico-químico.

El primer paso surgió de las investigaciones innovadoras de *Hans Driesch* con los embriones del erizo de mar, que representan un objeto excepcional para la embriología experimental. *Driesch* elaboró estos resultados por su lado fundamental en la investigación: «La localización de procesos morfogenéticos»[27]. Aquí no podemos exponer los ensayos. Me limito a caracterizar el resultado fundamental de modo que quede en una conexión inmediata con nuestra problemática. La determinación de un grupo de células del embrión como su destino posterior se realiza en el contexto del conjunto y en consideración a este conjunto. Pero una vez que se ha producido, entonces el desarrollo prosigue, con independencia del medio circundante,

[27] H. Driesch, *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalist. Geschehens.* Leipzig, 1899.

en la dirección que ya se había emprendido. Vemos aquí la clara irrupción de la *idea de conjunto*: la totalidad en cuanto tal como factor determinante. Éste es el resultado principal de las investigaciones de *Driesch*, que es de una significación decisiva tanto para el problema del organismo en general como para el problema del desarrollo. No obstante, eso es un resultado que hoy ya no es concluyente, sino que ha sido elevado a una nueva base por las investigaciones igualmente geniales de *Spemann*, y que lleva el problema del desarrollo animal y de la unidad del organismo a una dirección totalmente nueva.

Cierto que, pese a toda su significación para el problema general de la biología, precisamente el conocimiento de *Driesch* es al mismo tiempo de gran peligro. Es sólo un paso, y, como siempre, un paso en la problemática moderna. Pues con estos experimentos parecía confirmarse la antigua concepción de la vida según la cual el organismo se conduce teleológicamente y hay que tratar de explicar esta teleología. De este modo, *Driesch* fue movido desde sus experimentos hasta su teoría biológica, que se designa como neovitalismo y que se caracteriza por el regreso a una cierta fuerza, una entelequia. Esta teoría es rechazada hoy en amplios sectores por parte de la biología. El vitalismo es tan peligroso para los problemas biológicos como el mecanicismo. Mientras que éste no permite que aflore una pregunta por la tendencia a fin, el vitalismo ataja este problema demasiado pronto. Pero se trata de registrar toda la consistencia de esta tendencia antes de remontarse a una fuerza que, por lo demás, no explica nada. No obstante, estas investigaciones concretas, al margen de la teoría filosófica que se les enlaza, han venido a ser de una relevancia decisiva. Las dificultades de la teoría de *Driesch* no son esenciales para nosotros, sino sólo esto: el organismo en cuanto tal obtiene sus derechos en todo estadio vital de lo viviente. Su unidad y su totalidad no son un resultado posterior de composiciones demostradas. Pero si recordamos nuestra determinación esencial del organismo (perturbamiento), vemos que aquí, aunque el organismo se toma como totalidad, sin embargo se lo toma de tal modo que la relación con el medio circundante no queda recogida en la estructura fundamental. El conjunto del organismo en cierta manera se identifica con la superficie de la corporalidad animal. Con ello no se dice que *Driesch* u otros investigadores hayan olvidado jamás que el animal está en una relación con otras cosas, pero desde el conocimiento de este hecho hay un largo camino hasta la intelección, primero de su esencia y segundo de la esencialidad de esta relación para la estructura en cuanto tal del organismo.

En la dirección del esclarecimiento de este plexo se produce el *segundo paso*, a cargo de las investigaciones casi contemporáneas de *Uexküll*,

consignadas casi todas ellas en la *Revista de biología*[28]. Cierto que la biología conoce desde hace tiempo una disciplina, la ecología. La palabra «ecología» viene de οἶκος, «casa». Significa la investigación de dónde y de cómo están los animales en casa, su modo de vida en relación con su medio circundante. Pero precisamente esto se ha comprendido en el darwinismo en un sentido externo y al hilo conductor de la pregunta por la adaptación. En el darwinismo, esta investigación tiene como presupuesto la opinión fundamentalmente errónea de que el animal está presente, y de que entonces se adapta a un mundo presente y luego se comporta de modo correspondiente, y que de él se selecciona lo mejor. Sólo que no se trata únicamente de constatar en su contenido las condiciones vitales determinadas, sino de alcanzar la visión de la *estructura de relaciones del animal con su medio circundante.* También en estos trabajos de *Uexküll* no son tan importantes la teoría y los medios de la interpretación teórico-filosófica cuanto, más bien, la asombrosa seguridad y plenitud de sus observaciones y descripciones adecuadas. Sus investigaciones son hoy muy valoradas, pero, pese a todo, no han alcanzado la significación fundamental de que, a partir de ellas, se haya preparado una interpretación aún más radical del organismo, aunque su totalidad no se agota en la totalidad corporal del animal, sino que la propia totalidad corporal se entiende sobre la base *de la* totalidad original, cuyo límite es lo que denominamos el *anillo de desinhibición.* Sería necio si quisiéramos tratar de revisar las interpretaciones de *Uexküll* y de imputarles una deficiencia filosófica, en lugar de pensar que las confrontaciones con sus investigaciones concretas son de lo más fructífero que la filosofía puede apropiarse hoy de la biología dominante. *Uexküll* expuso estas observaciones concretas en *Medio circundante y mundo interior de los animales*[29].

Incluso esto, que *Uexküll* hable de un «medio circundante», más aún, incluso del «mundo interior» de los animales, no ha de impedir indagar simplemente lo que quiere decir. De hecho, no quiere decir otra cosa sino lo que hemos designado como anillo de desinhibición. Sin embargo, todo se vuelve filosóficamente problemático cuando luego se habla también de la misma manera sobre el mundo del hombre. Cierto que *Uexküll* es precisamente aquel de entre los biólogos que una y otra vez insiste con todo énfasis en que aquello con lo cual guarda relación el animal está dado de otro modo que para el hombre. Sólo que aquí está justamente el lugar donde el problema decisivo yace oculto y de donde tendría que extraerse. Pues *no* se trata simplemente de una *alteridad cualitativa* del mundo animal

[28] *Zeitschrift für Biologie, Neue Folge.* Edit. W. Kühne y C. Voit. Múnich y Leipzig, 1896 ss.
[29] J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere, ibid.,* p. 207.

frente al mundo del hombre, ni menos aún de diferencias cuantitativas en cuanto a alcance, profundidad y amplitud; no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo *en tanto que* algo, algo *en tanto que* ente. Si no, entonces el animal está separado del hombre por un abismo. Pero entonces —más allá de una supuesta cuestión terminológica— pasa a ser una cuestión fundamental si podemos hablar de un mundo —medio circundante e incluso mundo interior del animal[30]—, o si aquello con lo que el animal guarda relación no hay que determinarlo de otro modo, lo cual, ciertamente, por diversos motivos sólo puede suceder al hilo conductor del concepto de mundo.

Resumamos de nuevo ambos pasos. El *primer paso* concierne al conocimiento del organismo como una totalidad, un conocimiento que está ciertamente ya en *Aristóteles*, pero aquí de modo aún más concreto en relación con determinados problemas de la vida. Se trata de una totalidad en sentido funcional. La totalidad repercute en cada momento de la duración del organismo y de su movilidad, con lo que la totalidad no se toma sólo como mero resultado, a diferencia de la composición de elementos. El *segundo paso* concierne a la visión de la vinculación necesaria del organismo con su medio circundante, un fenómeno que en el darwinismo se expresó con el término de adaptación, pero que, bajo esta fórmula, se tomó justamente en un sentido que hizo errar el problema, en la medida en que se presupuso que el organismo es algo presente y que aparte guarda relación con el medio circundante. El organismo no es algo en sí mismo que luego además se adapta, sino al contrario, el organismo adapta *a sí* en cada caso un medio circundante determinado[31]. Sólo puede adaptarse a sí un determinado medio circundante en la medida en que de su esencia forma parte la apertura a..., y en la medida en que, con base en la apertura a..., que luego recorre toda la conducta, se crea un espacio de juego dentro del cual lo que sale al encuentro puede salir al encuentro de tal y cual modo, es decir, es capaz de operar sobre el animal en la función de desinhibir.

[30] *Umwelt*, que aquí traducimos como «medio circundante» —igual que *Umgebung*—, significa literalmente «mundo circundante». Por eso el «medio circundante», igual que el «mundo interior», es un tipo de «mundo». *(N. del T.)*

[31] *Anpassen* significa que el organismo se adapta al medio; *Einpassen*, que el organismo adapta el medio a sí mismo. *(N. del T.)*

c) La incompletitud de la interpretación esencial antecedente del organismo: la falta de la determinación esencial de la movilidad de lo viviente

Tiene que haber quedado claro de qué modo estos dos pasos en la biología actual nos conducen al problema central de la determinación esencial suficiente del organismo, un problema que hoy sólo puede conservar todo su peso si la *dimensión metafísica* en la que vibra se abre y se penetra lo suficiente: una tarea que ahora sólo estamos empezando a comprender. Y de este modo, tampoco sobrevaloraremos ni por un momento la *interpretación esencial del organismo que hemos expuesto* en relación con el perturbamiento del animal, sobre todo porque es incompleta. No es incompleta según un aspecto externo, sino en una dirección que nos lleva de nuevo ante un problema decisivo de la determinación esencial de la vida. Indiquémoslo brevemente para la completitud de la orientación. Toda vida es *no sólo organismo,* sino, *igual de esencialmente,* proceso, es decir, formalmente, *movimiento.* ¿Pero en qué sentido? ¿Como una sucesión de desarrollos? En modo alguno, aunque los procesos vitales pueden tomarse así en todo momento. Ya la experiencia cotidiana sabe de nacimiento, crecimiento, maduración, envejecimiento y muerte del animal. Con ello se nos manifiesta una *movilidad de tipo propio,* y además de tal modo que el organismo, tal como lo entendemos ahora, no sólo entra acaso en esta movilidad, sino que ella determina el ser del animal en cuanto tal. Eso significa que la agitación de los impulsos, el hacer de la agitación en el conjunto del perturbamiento, el pugnar por el anillo, esta movilidad forma parte de la perturbación. Ésta no es un estado estacionario, no es una estructura en el sentido de un armazón fijo que pone el animal, sino que el perturbamiento es en sí mismo una determinada movilidad, que respectivamente se desarrolla y se atrofia. Perturbamiento es al mismo tiempo movilidad, ésta forma parte de la esencia del organismo.

Además de los momentos ya mencionados, como el nacimiento, el crecimiento, el envejecimiento, basta con indicar sólo el hecho fundamental de la herencia para hacer entrever la cantidad de problemas que sólo ahora se agolpan en torno a la pregunta por la esencia del organismo. Nacimiento, maduración, envejecimiento, muerte, recuerdan demasiado al ser del hombre, que conocemos como un ser histórico. Por eso, en vista del mencionado fenómeno del proceso vital, se ha llegado incluso al punto de hablar de los organismos como esencias históricas (*Boveri*)[32]. ¿Qué tipo de historia se encuentra en el proceso vital del individuo animal singular?

[32] Th. Boveri, *Die Organismen als historische Wesen.* Würzburg, 1906.

¿Qué historia tiene la especie? La especie no es en modo alguno sólo un esquema lógico en el que los individuos singulares reales y posibles se encuentren alojados. El *carácter de especie* es más bien un *carácter* esencial *de ser de lo viviente*, que se expresa justamente en eso que hemos conocido como estructura fundamental de la animalidad: el perturbamiento, la pugna por el anillo de desinhibición. Con la pertenencia a una especie, el anillo que rodea al animal singular no sólo se ha desplazado más lejos que si el animal estuviera aislado, sino que la especie en cuanto tal resulta con ello más protegida y superior frente a su medio circundante. ¿Qué historia tiene entonces la especie y qué historia tiene todo el reino animal? ¿Podemos y nos es permitido hablar en general de historia en el caso del ser del animal? Si no, ¿cómo hay que determinar esta movilidad? Ven ustedes que una pregunta engendra la otra, y que una pregunta es más esencial que la otra, y que toda pregunta es más pobre en cuanto a la respuesta que la otra. Si al mismo tiempo, desde el dominio de estas preguntas esenciales, remontamos nuestro pensamiento a la actual investigación biológica concreta, vemos entonces cómo también aquí entra todo en movimiento —con suficiente pesantez. No sólo se vuelve cuestionable la capacidad y el alcance del famoso y denostado concepto de desarrollo, sino que se evidencian fenómenos totalmente nuevos, tal como los han sacado a la luz sobre todo las investigaciones de *Spemann*, que llevan el problema del *carácter de acontecimiento* de la organización del organismo a una base más abarcante y más profunda.

En nuestra tarea de la determinación esencial del organismo hemos dejado aparte intencionadamente la pregunta por el carácter de movilidad de lo viviente en cuanto tal. Que esta pregunta no es una pregunta cualquiera y que en modo alguno puede resolverse quizá por vía de introducirla posteriormente, sino que está ligada del modo más íntimo a la pregunta por la esencia de la vida, puede evidenciarlo la indicación de un momento que pertenece a la más íntima esencia de la vida, y que designamos como *muerte*. Es la piedra de toque para la adecuación y la originalidad de toda pregunta por la esencia de la vida, y al contrario, para comprobar si ella ha comprendido lo suficiente el problema de la muerte y si es capaz de introducirla del modo correcto en la pregunta por la esencia de la vida. Ciertamente, sería tan absurdo pretender explicar la vida desde la muerte como ésta desde la vida. Pero, sin embargo, la muerte —en función de su aparente negatividad en tanto que aniquilación de la vida— tiene primeramente la función metódica en el problema de la vida de hacer visible la aparente positividad de ésta. Así como toda pérdida da a conocer y hace valorar por vez primera la posesión anterior en cuanto tal, así justamente sólo la muer-

te hace que se ilumine la esencia de la vida. Pero si también dejamos aparte la pregunta de si la muerte es sólo y primariamente algo negativo, entonces, después de todo, la muerte está ligada del modo más íntimo a la movilidad de la vida, y con relación a ella —no sólo a ella— puede desarrollarse el problema de la movilidad de la vida. Tan esencial como la pregunta por la esencia de la vida en dirección a la esencia del organismo es la pregunta por la esencia de la vida en dirección a la pregunta por la esencia de la muerte. Y así como sigue siendo cuestionable hablar del organismo como esencia histórica e incluso como esencia que hace historia, igual de cuestionable es si la muerte y la muerte son lo mismo en el caso del animal y en el caso del hombre, aunque puedan constatarse coincidencias físico-químicas y fisiológicas. Tras lo dicho, fácilmente se vuelve claro que el perturbamiento, en tanto que estructura fundamental de la vida, traza *posibilidades totalmente determinadas de la muerte*, del *encontrar la muerte*. La muerte del animal ¿es un *morir* o un *acabar*? Porque el perturbamiento forma parte de la esencia del animal, el animal no puede morir, sino sólo acabar, en la medida en que el morir lo atribuimos al hombre. Por eso, un problema central es la pregunta por la esencia de la muerte natural, fisiológica, con la que el individuo singular viviente —al margen de daños externos, enfermedades, peligros— discurre en sí mismo hacia la muerte. También aquí hay en la biología actual múltiples y valiosas observaciones, pero todavía están vistas sin la conexión interior con el problema fundamental de la esencia de la animalidad y de la vida en general.

Tal vez esto sea suficiente para hacernos recordar la limitación de nuestro cuestionamiento. Sin embargo, podemos aprovecharlo para esclarecer y desarrollar la *tesis conductora*: *el animal es pobre de mundo*. Sobre todo podemos hacer fructífera nuestra consideración si logramos decidir, desde la caracterización esencial del organismo que hemos obtenido, qué relación guarda aquélla con nuestra tesis. Esta tesis de que el animal es pobre de mundo, ¿es sólo una deducción a partir de la determinación esencial del organismo, que está determinado por el perturbamiento, o ésta se basa por el contrario en aquella tesis, y concretamente no sólo hasta donde nosotros la hemos llevado, sino en general, de modo que *aquella tesis* expresa *uno de los principios más originales sobre la esencia del organismo* (de la animalidad)?

CAPÍTULO QUINTO

DESARROLLO DE LA TESIS CONDUCTORA: «EL ANIMAL ES POBRE DE MUNDO», DESDE LA INTERPRETACIÓN ESENCIAL DEL ORGANISMO QUE HEMOS OBTENIDO

§ 62. El estar abierto en el perturbamiento como un no tener mundo en el tener lo desinhibidor

Para ello es necesario que aclaremos desde ahora lo que significa *pobreza de mundo*. Tenemos que retomar esta pregunta en el punto donde nos desviamos hacia un esclarecimiento de la animalidad con ayuda de la determinación esencial del organismo. Esta consideración se realizó para mantener el problema en una conexión concreta con la biología. Pero eso no significaba en modo alguno, como ahora ha mostrado el desarrollo, simplemente recopilar y exponer resultados, sino hallar en estos resultados preguntas fundamentales en dirección a nuestro problema, y darnos a conocer con ello la esencia de la animalidad. Pues la perplejidad en relación con el concepto de mundo y con la tesis «el animal es pobre de mundo» evidenció la necesidad de obtener, en la medida de lo posible, la esencia de la animalidad del propio animal. ¿Pero en qué consistía la perplejidad en relación con el concepto de mundo?[1] ¿Estamos ahora en

[1] Cfr. arriba, § 42 ss.

condiciones de eliminar esta perplejidad partiendo de la consideración de la estructura del organismo, para entender de este modo la tesis de la pobreza de mundo del animal y desarrollar luego desde allí el problema del mundo?

La concepción del problema era entonces la siguiente: si por mundo entendemos lo ente en su accesibilidad respectiva, y si la accesibilidad de lo ente es un carácter fundamental del mundo, entonces, si es que el animal es capaz de acceder a lo otro, el animal está del lado del hombre. En el animal y en el hombre se encuentra entonces un tener el mundo. Por otro lado, si ha de mantenerse en justicia la tesis intermedia de la pobreza de mundo del animal, pero la pobreza es un carecer, y el carecer es un no tener, entonces el animal está del lado de la piedra, que, en calidad de sin mundo, no tiene mundo. En el *animal* hay un *tener mundo* y un *no tener mundo*. O bien este resultado es en sí mismo contradictorio e imposible, o bien en la formulación del problema: el animal tiene mundo y no tiene mundo, estamos empleando «mundo» —concretamente como accesibilidad de lo ente— con un significado distinto. Entonces el concepto de mundo no está lo suficientemente aclarado.

¿Hemos alcanzado ahora tal aclaración? En efecto. Pero una tal que, pese a todo, no nos dispensa de hablar, en el caso del animal, de un *tener* y un *no tener*. La pregunta es sólo si en ello podemos hablar de un tener *mundo* y un no tener *mundo*. Hemos dicho: mundo significa accesibilidad de lo ente, y hemos indicado que, después de todo, el animal —cuando el perro sube saltando la escalera— se refiere a lo otro, es decir, que tiene acceso a... No sólo eso, sino que incluso podemos decir: el animal tiene acceso a lo ente. El nido que se busca, la presa que se caza, después de todo no son una nada, sino un ente, de otro modo el pájaro no se podría posar en el nido ni el gato cazar un ratón, si no fueran un ente. El animal tiene acceso a lo ente.

Pero a partir de la interpretación del *perturbamiento* del animal, vemos ahora *dónde se halla la malinterpretación*. Aunque el animal tiene un acceso a..., y concretamente a algo que realmente es, sin embargo eso es algo que *sólo nosotros* somos capaces de experimentar y, ostensiblemente, de tener, *en tanto que ente*. Cuando, a modo de introducción, hemos afirmado que mundo significa, entre otras cosas, accesibilidad de lo ente, entonces esta caracterización del concepto de mundo se presta a malentendidos, y eso porque, aquí, este carácter de mundo está infradeterminado. Tenemos que decir: mundo no significa accesibilidad de lo ente, sino que mundo significa, *entre otras cosas*, accesibilidad de lo ente *en cuanto tal*. Pero si de la esencia de mundo forma parte la accesibilidad de

lo ente en cuanto tal, entonces el animal, con su perturbamiento en el sentido de la sustracción de la posibilidad de la manifestabilidad de lo ente, no puede tener esencialmente ningún mundo, aunque aquello a lo que se refiere en *nuestra* experiencia sea experimentable constantemente en tanto que ente. Aunque el animal no pueda tener mundo, tiene un acceso a..., en el sentido de la conducta impulsiva. Así, a diferencia de lo anterior, tenemos que decir: precisamente porque el animal, en su perturbamiento, tiene relación con todo aquello que sale al encuentro en el anillo de desinhibición, justamente por eso *no* está del lado del hombre, justamente por eso *no* tiene mundo. Sólo que, sin embargo, este no tener mundo tampoco —fundamentalmente tampoco— pone al animal del lado de la piedra. Pues el impulsivo ser capaz del absorbido estar perturbado, es decir, del ser absorbido por lo desinhibidor, es un estar abierto a..., si bien con el carácter del no-condescender-con... La piedra, por el contrario, tampoco tiene esta posibilidad. Pues para el no-condescender-con, se presupone un estar abierto. Todo ello implica que, en la falta de mundo de la piedra, falta incluso también la condición de posibilidad de la pobreza de mundo. Esta posibilidad interior de la pobreza de mundo —un momento constitutivo de esta posibilidad— es el impulsivo estar abierto del perturbador estar arrebatado. Este estar abierto posee el animal en su esencia. El estar abierto en el perturbamiento es *posesión esencial* del animal. En función de esta posesión, puede carecer, ser pobre, estar determinado en su ser por la pobreza. Ciertamente, este tener *no* es un *tener mundo*, sino el estar absorbido por el anillo de desinhibición: *un tener lo desinhibidor*. Pero porque este tener es el estar abierto a lo desinhibidor, pero a este estar-abierto-a le es sustraída precisamente la posibilidad del tener manifiesto lo desinhibidor en tanto que ente, por eso esta posesión del estar abierto es un no tener, y concretamente un no tener mundo, si es que del mundo forma parte la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal. En consecuencia, en el animal no hay en modo alguno simultáneamente un tener mundo y un no tener mundo, sino un *no tener mundo en el tener la apertura de lo desinhibidor*. En consecuencia, el no tener mundo no es un mero tener menos mundo frente al hombre, sino un no tener en absoluto, sólo que esto en el sentido de un no *tener*, es decir, con base en un tener. Por el contrario, a la piedra ni siquiera podemos atribuirle este no tener, porque su modo de ser no está determinado ni por el estar abierto de la conducta ni menos aún por el tener manifiesto del comportamiento.

§ 63. Autoobjeción contra la tesis de no tener mundo como un carecer y un ser pobre del animal, y su invalidación

De este modo, la unidad antes afirmada del tener y el no tener está tomada ahora de modo más adecuado y con vistas a la esencia de la animalidad. Y sin embargo, ahora se alza justamente la consideración más aguda contra nuestra tesis: «el animal es pobre de mundo». Tenemos que hacernos a nosotros mismos la siguiente objeción: cierto, en el animal, a diferencia de en el hombre, se encuentra un no tener. Igual de cierto es que este no tener del animal es esencialmente distinto del de la piedra. Pero este no tener del animal ¿es un *carecer* de mundo, un esencial *ser pobre* de mundo? Después de todo, el animal sólo podría carecer de mundo si, cuando menos, supiera del mundo. Pero justamente esto le es denegado al animal, es más, le tiene que ser denegado tanto más cuanto que incluso el hombre, de cuya esencia forma parte la configuración de mundo, primeramente y la mayoría de las veces no sabe propiamente del mundo en cuanto tal. Al margen de cómo pueda ser esto, si el mundo le está esencialmente cerrado al animal, entonces, aunque podamos hablar de un no tener, éste no podemos entenderlo nunca como un carecer. Por eso, la tesis de la pobreza de mundo del animal va demasiado lejos. Sin embargo, si nos aferramos a ella, y además con razón, entonces esta caracterización de la animalidad mediante la pobreza de mundo no es genuina, no se ha obtenido de la animalidad misma ni se mantiene en los límites de la animalidad, sino que la pobreza de mundo es un carácter en comparación con el hombre. Sólo viéndolo desde el hombre es el animal pobre de mundo, pero el ser animal, en sí mismo, no es un carecer de mundo. Diciéndolo aún más claramente y yendo más lejos: si el carecer en ciertas variaciones es un sufrimiento, entonces, si la carencia de mundo y el ser pobre forman parte del ser del animal, un sufrimiento y un dolor tendrían que recorrer todo el reino animal y el reino de la vida en general. De eso la biología no sabe absolutamente nada. Fabular sobre este tipo de cosas es quizá una prerrogativa de los poetas. «Eso no tiene nada que ver con la ciencia.» La tesis de la pobreza de mundo del animal no es entonces una interpretación esencialmente propia de la animalidad, sino sólo una ilustración comparativa. Si esto es así, entonces con ello hemos obtenido ya la respuesta a la pregunta varias veces planteada: el carácter de organismo del animal —en el sentido descrito del perturbamiento— ¿es la condición de posibilidad de la pobreza de mundo o, por el contrario, es ésta la condición y el fundamento esencial del organismo y de su posibilidad interna? Evidentemente, lo acertado es lo primero: el perturba-

miento es la condición de posibilidad de la pobreza de mundo. Pues si la esencia del organismo consiste en el perturbamiento, y si del perturbamiento forma parte como *un* momento esencial la sustracción de la posibilidad de la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal, pero la manifestabilidad de lo ente es un carácter del mundo, entonces ahora tenemos que decir: del perturbamiento forma parte, como *un* momento esencial, la *sustracción del mundo*. Pero lo que constituye meramente un momento constitutivo de la totalidad esencial del organismo —del perturbamiento— no puede ser fundamento para la posibilidad del conjunto de la esencia en cuanto tal. La pobreza de mundo no es la condición de posibilidad del perturbamiento, sino al contrario, el perturbamiento es la condición de posibilidad de la pobreza de mundo. Incluso esta frase tenemos que debilitarla y decirla más adecuadamente: el perturbamiento, como la esencia de la animalidad, es la condición de posibilidad de la caracterización meramente comparativa de la animalidad mediante la pobreza de mundo, en la medida en que el animal se ve desde el hombre, al que le pertenece la configuración de mundo. Por consiguiente, nuestra tesis: «el animal es pobre de mundo», sigue estando muy lejos de ser una —o diciéndolo completamente, *la*— proposición fundamental metafísica de la esencia de la animalidad. Es en todo caso una proposición deducida de las determinaciones esenciales de la animalidad, y además sólo puede deducirse si el animal se ve en comparación con la humanidad. En calidad de tal proposición deducida, se puede indagar su procedencia hasta su fundamento, y de este modo nos puede conducir hasta la esencia de la animalidad. Ésa fue también su función fáctica en nuestras aclaraciones. Pero si estas reflexiones son inabordables, entonces, al cabo, no sólo tenemos que reducir ampliamente el significado de la tesis, sino que tenemos que renunciar en absoluto a ella, porque —viéndola precisamente en cuanto a la esencia de la animalidad misma— conduce a error, es decir, despierta la opinión equivocada de que el ser del animal es en sí mismo un carecer y un ser pobre.

Sólo que, ¿para qué nos ocupamos tan por extenso del carácter de la tesis? Después de todo, basta con que la discusión de su contenido nos haya guiado prácticamente hasta el fin. Pese a todo, nos ha proporcionado una aclaración del concepto de mundo. Ciertamente, en un sentido positivo hemos aprendido bastante poco sobre la esencia del mundo, sino sólo sobre el animal y su no tener mundo, su perturbamiento. Con ello conocemos meramente el lado negativo del asunto. Y, sin embargo, tenemos que pensar que nosotros mismos somos el lado positivo, que nosotros mismos existimos en el tener mundo. Por eso, mediante aquella

caracterización del mundo, en apariencia puramente negativa, en la discusión del no tener mundo del animal, la esencia propia de nosotros mismos ha quedado ya continuamente realzada, si bien no en una interpretación explícita. Lo quisiéramos o no, nosotros mismos también estábamos allí en el objetivo, y no en una autoobservación arbitraria y casual o en forma de una definición transmitida del hombre por tradición, sino que en todas las discusiones que, mirándolas desde fuera, se perdían en preguntas especiales, nosotros teníamos la posibilidad constante de evocar en nosotros la existencia, tal como fue alzada a la luz en un temple de ánimo fundamental. ¿O hemos olvidado entre tanto este temple de ánimo fundamental? ¿Queda detrás de nosotros como un mero episodio, como algo totalmente distinto que no tiene lo más mínimo que ver con los seres vivos unicelulares y con el modo de orientación de las abejas? ¿O el temple de ánimo fundamental nos sigue templando, de modo que constantemente preguntamos ya desde él por la esencia del mundo, y miramos en él, en el temple de ánimo fundamental, cuando desarrollamos la pregunta, es decir, cuando ahora hemos comparado el no tener mundo del animal con nuestro tener mundo, con aquel «en su conjunto» que nos revela justamente el aburrimiento profundo? Y de este modo, la caracterización supuestamente sólo negativa —la discusión del no tener mundo— quizá repercutirá sobre todo en cuanto comencemos a exponer la esencia del mundo con miras a la formación de mundo del hombre.

Hasta ahora sabemos sólo un poco de la esencia del mundo, y del fundamento de su posibilidad nada en absoluto, y aún mucho menos del significado del fenómeno del mundo en la metafísica. Pero si esto es así, entonces, al menos, *ahora no* tenemos *aún derecho a modificar nuestra tesis: «el animal es pobre de mundo»*, *ni a nivelarla* con la indiferente proposición: el animal no tiene mundo, donde el no tener es un mero no tener y no un carecer. Más bien, tenemos que *dejar abierta la posibilidad* de que la comprensión propia y expresamente metafísica de la esencia del mundo nos fuerce *pese a todo* a entender el no tener mundo del animal como un *carecer*, y a encontrar un *ser pobre* en el modo de ser del animal en cuanto tal. Que la biología no sepa nada de eso no es una contraprueba frente a la metafísica. Que quizá únicamente los poetas hablen ocasionalmente de ello es un argumento que la metafísica no ha de desatender. Al cabo, no se requiere ya de la fe cristiana para comprender algo de aquellas palabras que Pablo (Romanos VIII, 19) escribe sobre la ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως, el nostálgico acechar de las criaturas y de la creación, cuyos caminos, como también dice el libro de Esra IV, 7, 12, en este eón se han hecho estrechos, tristes y

penosos[2]. Pero tampoco es necesario un pesimismo para poder desarrollar la *pobreza de mundo del animal como problema interior de la animalidad misma*. Pues con el estar abierto del animal a lo desinhibidor, el animal, en su perturbamiento, está expuesto esencialmente a algo distinto que, aunque no le puede ser manifiesto jamás ni como ente ni como no ente, sin embargo, en calidad de desinhibidor, junto con todas las variaciones de la desinhibición que allí se implican, trae una *conmoción esencial* a la esencia del animal. Cuando antes hemos enfatizado que la sustracción de la posibilidad de la manifestabilidad de lo ente constituye sólo *un* momento estructural del perturbamiento, y que por tanto no puede ser el fundamento esencial del conjunto en cuanto tal, entonces a eso hay que replicar ahora que, al cabo, no hemos explicado en absoluto lo suficiente la organización esencial del organismo como para decidir sobre el significado de esta sustracción, y que no podemos explicarla mientras no incluyamos el fenómeno fundamental del proceso de la vida y, por tanto, de la muerte.

Así pues, la tesis «*el animal es pobre de mundo*» tiene que quedar como problema, como problema que ahora no abordamos, pero que conduce los pasos posteriores de la consideración comparativa, es decir, la auténtica exposición del problema del mundo.

[2] Los apócrifos y pseudoepígrafes del Antiguo Testamento. Trad. y edic. de E. Kautzsch. Segundo volumen: *Die Pseudoepigraphen des Alten Testaments*. Tubinga, 1900, reimpresión 1921, p. 369.

CAPÍTULO SEXTO

EXPOSICIÓN TEMÁTICA DEL PROBLEMA DEL MUNDO POR VÍA DE LA DISCUSIÓN DE LA TESIS: «EL HOMBRE ES CONFIGURADOR DE MUNDO»

§ 64. Primeros caracteres del fenómeno del mundo: manifestabilidad de lo ente en tanto que ente y el «en tanto que»; la relación con lo ente en tanto que «dejar ser» y «no dejar ser» (comportamiento hacia, actitud, mismidad)

Si de la discusión de la tesis: el animal es pobre de mundo, pasamos a la discusión de la tesis: «*el hombre es configurador de mundo*», y nos preguntamos qué nos traemos de lo anterior para la caracterización de la esencia del mundo, entonces, formulariamente, resulta lo siguiente: del mundo forma parte la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal, de lo ente *en tanto que* ente. Ello implica que al mundo le acompaña este enigmático «en tanto que», ente *en tanto que* tal, o formulado formalmente: «algo *en tanto que* algo», que al animal le queda fundamentalmente cerrado. Sólo donde lo ente está manifiesto *en general en tanto que* ente se da la posibilidad de experimentar este y aquel entes determinados en tanto que este y aquel determinado, de experimentar en el sentido amplio, lo cual excede el mero conocimiento: hacer experiencias con él. Por último, donde se da la manifestabilidad de lo ente en tanto que ente, la relación con éste tiene

necesariamente el carácter del *condescender con él* en el sentido del *dejar ser* y *no dejar ser* aquello que sale al encuentro. Sólo donde hay tal dejar ser, se da al mismo tiempo la posibilidad de no dejar ser. A tal referencia a algo, que está dominada por este dejar ser algo en tanto que ente, a diferencia de la conducta en el perturbamiento la llamamos el *comportamiento*. Pero todo comportamiento sólo es posible en el contenimiento, en la contención, y sólo hay actitud donde un ente tiene el carácter del sí mismo, o, como también decimos, de la persona[1]. Eso ya son caracteres importantes del fenómeno del mundo: 1) la manifestabilidad de lo ente en tanto que ente; 2) el «en tanto que»; 3) la referencia a lo ente en tanto que dejar ser y no dejar ser, el comportamiento hacia..., actitud y mismidad. Nada de eso se encuentra en la animalidad ni en la vida en general. Pero en un primer momento, estos caracteres importantes del fenómeno del mundo sólo nos dicen que, donde topamos con estos caracteres, allí se da el fenómeno del mundo. Sólo que, *qué* sea el mundo y *cómo* sea, si y en qué sentido podemos hablar en general del *ser* del mundo, todo eso es oscuro. Para crear luz y penetrar con ello en la *profundidad del problema del mundo*, tratamos de mostrar qué se quiere decir con *configuración de mundo*.

§ 65. La manifestabilidad indiferenciada de lo ente heterogéneo en tanto que lo presente, y el dormir las relaciones fundamentales de la existencia con lo ente en la cotidianeidad

Para ello partimos de lo conocido. Donde hay mundo, allí lo ente está manifiesto. Es decir, primeramente tendremos que preguntar *cómo está manifiesto lo ente*, qué «tenemos ante nosotros» allí en tanto que ente. El comentario de la tesis sobre la animalidad nos acaba de mostrar que nos es manifiesto lo ente múltiple: naturaleza material, no viva, viviente, historia, obra del hombre, cultura. Pero todo esto no sólo como una multiplicidad yuxtapuesta o mezclada, presentado homogéneamente ante nosotros sobre un escenario del mundo, sino que en lo ente hay ciertos *«tipos» fundamentalmente distintos de entes* que trazan conexiones respecto de las cuales tenemos una *actitud* fundamentalmente *diferente*, aunque esta diferencia no venga sin más a la conciencia. Al contrario, primeramente y la mayoría de las veces, en la *cotidianeidad* de nuestra existencia dejamos que lo ente venga a nosotros y esté presente en una peculiar indiferenciación. No es que

[1] *Verhalten*, «comportamiento»; *Verhaltheit*, *Verhaltung*, «contenimiento», «contención»; *Haltung*, «actitud», «postura».

todas las cosas se nos mezclen de modo indiferenciado: al contrario, somos receptivos para la multiplicidad del contenido de lo ente que nos rodea, nunca nos cansamos de los cambios, y somos ávidos de lo nuevo y lo otro. Y en ello, pese a todo, lo ente que nos rodea está *manifiesto homogéneamente* en tanto que, justamente, lo *presente en sentido más amplio*: la aparición de tierra y mar, de montañas y bosques, y en todo ello, la aparición de animales y plantas y la aparición de hombres y de obras del hombre, y en ello y entre ello, también nosotros mismos. Este carácter de lo ente en tanto que lo justamente presente en el sentido más amplio no puede indicarse con suficiente intensidad, porque es un carácter esencial de lo ente tal como éste se amplía en nuestra cotidianeidad, amplitud de lo presente en la cual nosotros mismos estamos también incluidos. Que lo ente pueda estar manifiesto en esta homogeneidad allanada de lo justamente presente le da a la cotidianeidad del hombre la seguridad y la firmeza peculiares, y casi la necesidad, y garantiza la facilidad del tránsito, necesaria para la vida cotidiana, de un ente a otro, sin que en ello el modo respectivo de ser de lo ente sea en toda su esencialidad de una relevancia determinante. Nos subimos al tranvía, hablamos con otros hombres, llamamos al perro, miramos las estrellas, con un estilo: hombres, vehículos, hombres, animales, astros, todo en una homogeneidad de lo justamente presente. Eso son caracteres de la existencia cotidiana que la filosofía ha descuidado hasta ahora, porque esto que resulta excesivamente evidente es lo más poderoso en nuestra existencia, y porque lo más poderoso es, por eso, el enemigo mortal de la filosofía. El modo como, por tanto, la multiplicidad indiferente de lo ente se nos hace respectivamente *accesible* primera y predominantemente es el conocimiento en aquel sentido indiferente en el que se habla de las cosas y se difunde la noticia de ellas. Eso significa que sucede un *comportamiento hacia lo ente* sin que previamente se despierte una *relación fundamental* del hombre para con lo ente —ya sea para con lo no vivo, para con lo viviente, para con el hombre mismo—, tal como el propio ente lo exige en cada caso. El comportamiento cotidiano hacia *todo* ente no se mueve en las *relaciones fundamentales* que corresponden al modo específico del ente respectivo, sino en un comportamiento que —viéndolo desde aquéllas— está desarraigado, pero que en cambio, precisamente por ello, resulta totalmente estimulante y pleno de éxitos. Por qué esta cotidianeidad es necesaria para el hombre en una forma cambiante y unas dimensiones variables, y, por tanto, por qué aquélla no puede valorarse como algo sólo negativo, es algo que aquí no puede evidenciarse. Tan sólo debemos aprender a ver que, *a partir de la cotidianeidad* —aunque ciertamente no fundamentadas ni mantenidas por ella—, son posibles, es decir, *pueden despertarse*, *relaciones*

fundamentales de la existencia del hombre para con lo ente, de lo cual él mismo forma parte. Por consiguiente, hay *modos fundamentales de la manifestabilidad de lo ente*, y por tanto modos de lo ente en cuanto tal. La comprensión de que hay *modos fundamentalmente diversos del propio ser*, y por consiguiente de lo ente, nos la acaba de agudizar la interpretación de la animalidad. Así pues, toda nuestra consideración previa avanza a una *nueva función*. Se trata de hacer visible en todo su alcance lo que hemos obtenido allí para la pregunta por la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal, que al fin y al cabo ha de constituir un momento de la esencia del mundo. En ello, hay que advertir que la animalidad no queda ahora a la vista con relación a la pobreza de mundo en cuanto tal, sino *como un ámbito de lo ente* que es *manifiesto* y que, por tanto, exige de nosotros una determinada *relación fundamental* con ello, en la que, sin embargo, nosotros primeramente no nos movemos.

§ 66. La manifestabilidad propia de la naturaleza viviente y el estar transpuesta la existencia en el plexo del anillo de lo viviente en tanto que la peculiar relación fundamental hacia ello. La multiplicidad de los modos de ser, su posible unidad y el problema del mundo

En primer lugar, hay que recordar los diversos modos como el hombre está transpuesto en el otro hombre, en los animales, en lo viviente en general y en lo no vivo. En relación con la posibilidad del estar transpuesto el hombre en el animal, vemos ahora con más claridad si tenemos a la vista la estructura fundamental del perturbamiento y del anillo de desinhibición que viene dado en cada caso con aquél. Todo animal y toda especie animal se consiguen de modo propio el anillo con el que rodean y se ajustan un ámbito. El anillo del erizo de mar es totalmente distinto del de las abejas, y éste, a su vez, distinto del del paro, éste distinto del de la ardilla, etc. Pero estos anillos de los animales, dentro de los cuales se mueve su plexo de conducta y su agitación, no están simplemente situados uno junto a o debajo de otro, sino que transpasan unos a otros. La carcoma, por ejemplo, que perfora la corteza de la encina, tiene *su* anillo específico. Pero ella misma, la carcoma, es decir, ella con este anillo suyo, está a su vez dentro del anillo del pájaro carpintero, que busca el rastro de la carcoma. Y este pájaro carpintero está junto con todo eso en el anillo de la ardilla, que lo ahuyenta cuando está trabajando. Pues bien, todo este plexo de la apertura de los anillos perturbados del reino animal no sólo es de una tremenda riqueza de contenido y de referencias que nosotros apenas intuimos, sino que, con

todo ello, es además fundamentalmente distinto de la manifestabilidad de lo ente, tal como sale al encuentro a la existencia del hombre configuradora de mundo.

Para la cotidianeidad del hombre y sus ocupaciones, el aspecto de lo ente es totalmente distinto. Todo ente que nos es accesible en la indiferenciación caracterizada, en la cotidianeidad, lo tomamos también al mismo tiempo para el ámbito en que también están los animales que también tienen relaciones con aquél. Entonces decimos que justamente los animales singulares y las especies animales se adaptan de modo diverso a esto ente presente, que está presente por sí mismo de igual modo para todos y al mismo tiempo también para todos los hombres, de modo que, en función de esta adaptación diversa de todos los animales a un único y mismo ente, resultan ahora variaciones de los animales y de las especies animales. Lo que mejor se adapta sobrevive a los demás. En esta adaptación, la organización del animal se desarrolla luego de modo diverso (variación) según la heterogeneidad de lo ente. Luego, en relación con la supervivencia del que mejor se ha adaptado, esta variación conduce a un perfeccionamiento creciente. De este modo se desarrolló a partir del magma primordial la riqueza de las especies animales superiores.

Al margen de otros puntos internos imposibles de esta doctrina de la evolución, vemos ahora sobre todo que ella se basa en un presupuesto totalmente imposible, que contradice la esencia de la animalidad (perturbamiento - anillo): que lo ente en cuanto tal está dado para todos los animales, y que además está dado homogéneamente, de modo que el adaptarse sería luego ya sólo un asunto de los animales. Pero este aspecto se desmorona tan pronto como a los animales y al ser animal los comprendemos a partir de la esencia de la animalidad. No sólo lo ente no está presente en sí mismo para los animales, sino que, por su parte, los animales en su ser no son *nada presente para nosotros.* El reino animal exige de nosotros un modo totalmente específico de estar transpuestos, y dentro del reino animal rige un modo peculiar como los anillos perturbados están transpuestos unos en otros. Sólo el rasgo fundamental de este estar transpuesto constituye el específico carácter de reino del reino animal, es decir, el modo como éste rige en el conjunto de la naturaleza y de lo ente en general. Este entrelazamiento recíproco de los anillos de los animales, que surge del propio pugnar de los animales, evidencia un *modo fundamental de ser* que es distinto de todo mero estar presente. Si consideramos que, en cada una de estas pugnas, el ser vivo se ajusta además en su propio anillo algo de la propia naturaleza, entonces tenemos que decir que, *en esta pugna de los anillos, se nos revela un carácter de dominio interno de lo viviente*

dentro de lo ente en general, una superioridad interna, vivida en la propia vida, de la naturaleza sobre sí misma.

Así pues, la naturaleza no es en modo alguno —ni la naturaleza no viva ni, menos aún, la viva— la tabla ni el estrato inferior sobre el que se apila el ser humano para hacer de las suyas sobre ella. La naturaleza no es tampoco la pared como la cual, por así decirlo, la naturaleza está presente cuando se hace de ella objeto de una consideración científico-teórica. La naturaleza viva y no viva está presente en el sentido más amplio para la cotidianeidad de la existencia, de modo tan evidente que se apela a esta concepción como a la más natural, cerrándonos en cierto modo el camino para ver la naturalidad específica en la naturaleza misma. Y sin embargo, viéndolo metafísicamente, la relación de ser del hombre con la naturaleza es totalmente distinta. Ésta no está en torno del hombre con una plenitud de objetos, así se entiende, sino que *la existencia humana es en sí misma un peculiar estar transpuesto en el plexo de anillos de lo viviente*. En ello hay que advertir que no se trata de que ahora estemos equiparados con los animales, frente a una pared de lo ente cuyo contenido sea común y que sólo ellos entre sí y nosotros entre ellos veamos de modo respectivamente distinto como la misma, como si sólo hubiera una multiplicidad de aspectos de lo mismo. No: los anillos no son en absoluto comparables entre sí, y el conjunto del entrelazamiento de los anillos en cada caso manifiestos no sólo cae para nosotros bajo lo ente que por lo demás es manifiesto, sino que nos mantiene apresados de un modo totalmente específico. Por eso decimos que el hombre existe de una manera peculiar *en medio* de lo ente. En medio de lo ente significa que la naturaleza viviente nos mantiene apresados a nosotros mismos en tanto que hombres de una manera totalmente específica, no en función de un influjo y una impresión especiales que la naturaleza viviente nos cause, sino a partir de nuestra esencia, al margen de si la experimentamos en una relación original o no.

A partir de esta caracterización a grandes rasgos del *modo de ser de la naturaleza viviente*, vemos ya que, en el futuro, tenemos que renunciar a hablar del conjunto de lo ente como si fuera un acumulamiento de ámbitos de algún tipo. Por consiguiente, la *multiplicidad* de los diversos *modos del ser* plantea un problema totalmente específico en cuanto a su posible *unidad*, que sólo puede abordarse en general como problema si hemos desarrollado un concepto suficiente de *mundo*.

La propia caracterización que hemos dado ahora es sólo la indicación a grandes rasgos de la *perspectiva de un problema* que apenas intuimos, pero en la que, en un sentido filosófico, sólo podemos atrevernos a entrar cuando hayamos comprendido que un presupuesto indispensable para ello es

un desarrollo suficiente del *problema del mundo*, y por tanto del *problema de la finitud.*

§ 67. La pregunta por el suceder de la manifestabilidad como punto de partida para la pregunta por el mundo. Regreso de la pregunta por la configuración del mundo y por el mundo a la dirección abierta por la interpretación del aburrimiento profundo

Queremos desarrollar este problema en la dirección de nuestro planteamiento, de las tres tesis, es decir, partir y seguir avanzando desde lo que hemos llegado a saber en la discusión de la segunda tesis. Según ella, *un carácter* del mundo es la *accesibilidad de lo ente*, y concretamente *en cuanto tal.* La esencia del mundo no se agota en esta determinación. Es más, la pregunta es si el carácter mencionado revela algo de la esencia *más íntima* del mundo, o si más bien no es sólo una determinación *derivada.* Por ahora, dejamos esto aparte y consideramos otra cosa.

Cuando decimos que el mundo es, entre otras cosas, la *accesibilidad* de lo ente, entonces con ello estamos hablando ya contra lo que se da en llamar el *concepto natural de mundo.* Con «mundo» nos referimos habitualmente a la *totalidad de lo ente*, a todo lo que hay en conjunto. Un hombre viene al mundo, ve la luz del mundo. Eso significa que él mismo viene a ser un ente entre lo ente restante, y concretamente de modo que él mismo, en tanto que hombre, encuentra esto ente restante y a sí mismo entre ello. Mundo: eso es aquí la suma de lo ente en sí, y en ello implícitamente, porque se considera lo más natural, todo lo ente en la indiferenciación fáctica de la cotidianeidad.

Pero, evidentemente, eso no significa el concepto de mundo indicado, sino más bien, en lugar de lo ente en sí, la accesibilidad de él en cuanto tal. Según ello, lo ente también forma parte del mundo, pero sólo en la medida en que es *accesible*, sólo en la medida en que lo ente mismo permite y posibilita tal cosa. Pero eso sólo es pertinente si lo ente en cuanto tal *puede hacerse manifiesto.* Ello implica que, previamente, lo ente no es manifiesto, que está *cerrado* y *oculto.* La accesibilidad se basa en una posible manifestabilidad. Por consiguiente, ¿*mundo* no significa lo ente en sí, sino lo ente manifestable? No, sino la *manifestabilidad* de lo ente que en cada caso es fácticamente manifestable.

¿Pero qué sucede con esta manifestabilidad de lo ente? ¿Dónde y cómo es ella? ¿Es, por así decirlo, una protuberancia que engendra el propio ente? La manifestabilidad de lo ente ¿es una propiedad de su contenido, así como

a la piedra le pertenece la dureza, a lo viviente el crecimiento, al cuadrado los ángulos rectos? Si hemos de dar una información sobre algún ente propuesto de algún tipo de ámbito, entonces, después de todo, por muy minuciosamente que investiguemos este ente, jamás se nos ocurrirá nombrar la manifestabilidad del ente como una propiedad suya. No sólo no se nos ocurrirá hacer esto, sino que tampoco daremos en absoluto con esta manifestabilidad. Es decir, nos resulta desconocida en este sentido porque no se la puede hallar en el ente en cuanto ente. ¿Dónde está entonces? ¿Detrás o encima del ente? ¿Pero acaso puede haber en general algo fuera del ámbito de lo ente? Pero, después de todo, estamos hablando de la manifestabilidad *del* ente. Por tanto, la manifestabilidad es algo que *sucede con* el propio ente. ¿Cuándo y cómo sucede éste? ¿Y con qué ente? ¿Es arbitrario o, cuando sucede la manifestabilidad de lo ente, tiene que estar manifiesto necesariamente un ente totalmente determinado para que pueda suceder tal cosa como la manifestabilidad de lo ente? Además, si sucede la manifestabilidad y si la manifestabilidad es un carácter del mundo, ¿surge sólo entonces en cada caso por vez primera tal cosa como el mundo, de modo que precisamente lo ente pueda ser sin mundo? ¿Se configura sólo entonces en cada caso el mundo, de modo que hablamos de configuración del mundo: *el hombre es configurador de mundo*?

Todo esto son preguntas decisivas en el camino hacia el esclarecimiento de la esencia del mundo, sobre todo cuando aplicamos este esclarecimiento al carácter de la manifestabilidad. Pero esto son al mismo tiempo preguntas con las que —así parece— no agarramos nada asible, «abstractas», como dice el entendimiento vulgar. ¿Podemos y nos es permitido condescender con éste? ¿No tenemos que desarrollar el problema del mundo de modo más aprehensible? Seguro que sí, pero no por mor del entendimiento vulgar, sino para hacer visible toda la amplitud del problema. Pero eso tiene que lograrse del mejor modo si, en correspondencia con el tratamiento de la segunda tesis, esclarecemos simplemente el fenómeno de la *configuración del mundo* desde la esencia del hombre. Tal como hemos preguntado por la animalidad, preguntamos ahora por la humanidad y su esencia, y tal como allí recurrimos a la biología y la zoología, así aquí y ahora recurrimos a la antropología. Con ello habríamos penetrado en un recinto amplio y multiforme y también confuso de problemas, tesis, puntos de vista. Tendríamos que abrirnos paso y sólo penosamente llegaríamos al fin. Se necesitaría una aburrida preparación a través de la pregunta de qué es el hombre. ¿Dónde está depositado el saber sobre ello? Primeramente, y en realidad, justamente no en la antropología, psicología, caracterología y similares, sino en toda la historia del hombre, pero ésta no acaso como historia bio-

gráfica, y en general no como historia en tanto que objeto de la historiografía, sino en aquella tradición original que se encierra en todo actuar humano en cuanto tal, al margen de si es apuntado y difundido o no. La existencia del hombre conlleva ya en cada caso en sí misma la verdad sobre sí. Hoy estamos todavía demasiado lejos de ver estas conexiones fundamentales en relación con el carácter del autoconocimiento del hombre, y todavía excesivamente enredados en la reflexión subjetiva y en las figuras que favorecen a una tal. Ésta no es fácil de demostrar teóricamente como falsa, sino que se requiere de la eliminación mediante desarraigamiento, es decir, de modo que la falta de raíces llegue a producir terror. Pero aquí se debe emprender otro camino.

Es decir, preguntar por la esencia del hombre ¿significa hacer tema al hombre en lugar del animal? Ésa es una circunstancia inequívoca, y sin embargo, cuando peguntamos por la esencia del hombre, estamos preguntando por *nosotros mismos*. Pero eso no significa sólo que con esta pregunta, en lugar de mantenernos orientados a objetos (animal y piedra), nos volvamos ahora a «sujetos» y reflexionemos sobre ellos, sino que estamos preguntando por un ente que *a nosotros mismos nos es encomendado como tarea el serlo.* En ello se encierra que sólo preguntamos correctamente por el hombre cuando preguntamos del modo correcto por nosotros mismos. Ciertamente, con ello no se dice que nosotros mismos nos consideremos en ello la humanidad entera, ni mucho menos el ídolo de ella, sino al contrario, en ello sólo se vuelve claro que todo preguntar del hombre por el hombre es en primer término y en última instancia un asunto de la *existencia respectiva* del hombre. Esta pregunta —qué es el hombre— no permite que el hombre singular, ni mucho menos el inquiriente, vuelva a hundirse en la tranquilizada indiferencia de un caso particular arbitrario de la esencia universal del hombre, sino al contrario, esta esencia universal del hombre sólo se hace esencial en cuanto tal si el hombre singular se comprende en su existencia. La pregunta de qué sea el hombre, si se plantea realmente, entrega al hombre expresamente a *su* existencia. Esta entrega a la existencia es el indicio de la interna *finitud.*

Precisamente hoy es necesario indicar que la pregunta por la esencia del hombre es la pregunta por nosotros mismos, porque justamente esta problemática está expuesta hoy a la malinterpretación generalizada a cargo del entendimiento vulgar. Éste ve en ella un subjetivismo extremo, y se esfuerza ávidamente en aducir contra él eso que se da en llamar ámbitos y poderes objetivos, con el orgulloso pensamiento de fondo de que, con ello, se piensa más objetivamente, es decir, naturalmente, más científicamente.

La *pregunta por la configuración de mundo* es la pregunta por el hombre que nosotros mismos somos, y por tanto la pregunta *por nosotros mismos*, y concretamente por qué sucede con nosotros. Pero, después de todo, así hemos preguntado ya, y expresamente, en el anterior *despertar un temple de ánimo fundamental de nuestra existencia.* Es decir, ya estamos preparados y podemos renunciar a la discusión de la antropología.

Pero, después de todo, en la primera parte de la asignatura no hemos dicho nada de la esencia del hombre, ni menos aún de aquello que llamamos configuración de mundo y mundo. Efectivamente. No hemos *dicho* nada sobre ello. Pero eso no significa en modo alguno que, pese a todo, en ello no hayamos topado ya con todo este tipo de cosas, sólo que no nos resultó llamativo. Lo que resulta y debe resultar llamativo tiene que poder realzarse frente a otras cosas. Al cabo, el perturbamiento que hemos mostrado hasta ahora, en tanto que esencia de la animalidad, es en cierta manera el transfondo adecuado sobre el que ahora se puede realzar la esencia de la humanidad, y en concreto justamente en el aspecto que nos ocupa: *mundo-configuración de mundo.* En último término, se evidenciará que incluso ya hemos tratado de aquello que precisamente dejamos aparte en calidad de preguntas abstractas: el problema de la *manifestabilidad* de lo ente y el modo de su *suceder.*

Con esto se cierra la conexión interna de nuestra consideración. Se hace más claro cómo el *propio problema del mundo crece a partir de este temple de ánimo fundamental,* o cómo, en todo caso, obtiene de él directivas totalmente determinadas. Nos hallamos ante la tarea de hacernos presentes ahora originalmente los momentos del concepto de mundo que conocimos como caracteres preliminares, *regresando por la dirección* que nos abrió la interpretación del *aburrimiento profundo* como un temple de ánimo fundamental de la existencia humana. Se evidenciará cómo este temple de ánimo fundamental, y todo lo que en él se encierra, hay que realzarlo frente a aquello que afirmamos como la esencia de la animalidad, frente al perturbamiento. Este realzamiento será para nosotros tanto más decisivo cuanto que justamente la esencia de la animalidad, el perturbamiento, parece desplazarse hacia la proximidad inmediata de aquello que designamos como una característica del aburrimiento profundo, y que llamamos el «*ser anulada*» la existencia dentro de lo ente en su conjunto. Ciertamente, se evidenciará que esta proximidad inmediata de ambas constituciones esenciales es sólo equívoca, que entre ellas se abre un abismo que no puede franquear ninguna mediación en ningún sentido. Pero entonces se nos tiene que iluminar la separación completa de las dos tesis, y por tanto la esencia del mundo.

§ 68. Delimitación preliminar del concepto de mundo: mundo como manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto; aclaración general de la configuración de mundo

Como se ha mostrado, hemos tratado del *aburrimiento*, no de un temple de ánimo cualquiera. Si toda esta consideración la reivindicamos ahora como una orientación fundamental sobre la esencia del hombre, entonces, primeramente, tenemos que decir pese a todo que, aunque aquí, al tratar el aburrimiento, hemos llegado a conocer un temple de ánimo, quizá también un temple de ánimo fundamental del hombre, sin embargo eso es sólo *una* posible vivencia anímica, y además una vivencia pasajera, desde la que, después de todo, no podemos concluir nada acerca del hombre *entero*. Sólo que, de las consideraciones introductorias, sabemos ya —y este saber lo hemos explicado mediante la interpretación concreta del aburrimiento— que los temples de ánimo en cuanto tales no son meros teñimientos ni fenómenos concomitantes de la vida anímica, sino modos fundamentales de la propia existencia en los que uno se siente así y así, modos de la existencia en los que la existencia se hace manifiesta así y así. Por eso tampoco podíamos tratar del aburrimiento como de un objeto de la psicología. Precisamente por eso, tampoco podemos concluir nada, a partir de este objeto de la psicología, sobre el conjunto del hombre. Esta conclusión no tenemos que hacerla, tanto menos cuanto que el temple de ánimo nos trae hasta nosotros mismos mucho más fundamental y esencialmente. En el temple de ánimo, uno se siente así y así, a uno le *es* así y así[2]. Qué significa eso nos lo muestra el aburrimiento profundo. La existencia en nosotros se manifiesta. Eso, a su vez, no significa que nos llegue una noticia de algo, de un acontecimiento que, de otro modo, nos habría resultado desconocido, sino que la existencia nos coloca a nosotros mismos ante lo ente en su conjunto. En el temple de ánimo, a uno le *es* así y así, luego ello implica que el temple de ánimo justamente nos hace manifiesto *lo ente en su conjunto*, y a nosotros mismos como hallándonos en medio de él. El estar templado y el temple de ánimo no es en modo alguno alcanzar un conocimiento de estados anímicos, sino que es el *ser sacado* a la manifestabilidad respectivamente específica de lo ente en su conjunto, y eso significa a la manifestabilidad de la existencia en cuanto tal, según se halla en cada caso en medio de este conjunto.

[2] *es ist einem so und so*, «uno se siente así y así», «a uno le va así y así». Como en este pasaje Heidegger subraya el *«ist»*, hemos optado por añadir también la traducción literal, aunque no corresponda a la expresión castellana: «a uno le *es* así y así». Cfr. nota al § 30. *(N. del T.)*

A modo de repetición, recuerdo los momentos esenciales del aburrimiento profundo: el *ser dejados vacíos* y el *darnos largas* en la forma concreta y específica de *nuestro* aburrimiento, el *ser anulados* y el *haberse trasladado al instante*. Todo eso nos mostró cómo, en este temple de ánimo, el abismo entero de la existencia se abre en medio de la existencia. Tenemos que examinar y repasar todo eso recordándolo, para ver ahora que, justamente con relación a nuestras preguntas por la manifestabilidad de lo ente y por el mundo, no sólo estamos suficientemente preparados, sino que estamos ya instalados en una postura fundamental correcta del preguntar. Este «*es ist einem so und so*» se evidencia como la fórmula para una manifestabilidad de la existencia en cuanto tal. Los temples de ánimo *fundamentales* son posibilidades *excepcionales* de tal manifestabilidad. Esta excepcionalidad no consiste tanto en que aquello que se hace manifiesto sea más rico y variado a diferencia de temples de ánimo medios, y sobre todo del no estar templado, sino que lo que se vuelve excepcional es justamente lo que, en cierta manera, se manifiesta en todo temple de ánimo. ¿Cómo debemos llamarlo? Es aquel «*en su conjunto*». Este peculiar «en su conjunto» fue, después de todo, lo que nos quedó como enigmático cuando condujimos la interpretación del aburrimiento profundo a un final provisional. Este «en su conjunto» no sólo es inasible primeramente para el concepto, sino ya para la experiencia cotidiana, y concretamente no porque se halle lejos en dominios inaccesibles, donde sólo la especulación suprema es capaz de penetrar, sino porque es tan inmediato que no tenemos ninguna distancia respecto de ello para contemplarlo. Este «en su conjunto» se lo atribuimos a lo ente y, dicho más exactamente, a la respectiva manifestabilidad de lo ente. De aquí obtenemos de nuevo que el concepto de mundo que introdujimos primero era totalmente insuficiente, y que desde ahora experimenta una nueva determinación. Partimos del concepto ingenuo de mundo, y podemos establecer una determinada *gradación* que, al mismo tiempo, fije la marcha de la consideración.

El concepto ingenuo de mundo se entiende de tal modo que el mundo significa lo mismo que *lo ente*, incluso sin solución frente a la «vida» y la «existencia», simplemente lo ente. Luego, en la caracterización del modo como vive el animal, vimos que, cuando hablamos con sentido del mundo y de la configuración de mundo del hombre, «mundo» tiene que significar en todo caso algo así como *accesibilidad de lo ente*. Pero vimos a su vez que, con esta caracterización, caemos en una dificultad y una equivocidad esenciales. Si el mundo lo determinamos así, también podemos decir en cierto sentido que el animal tiene un mundo, a saber, que tiene acceso a algo que nosotros, *desde nosotros mismos*, experimentamos como ente. Pero frente a

ello se mostró que el animal, aunque ciertamente tiene accesibilidad a algo, sin embargo no a lo ente en cuanto tal. De ahí resulta que mundo significa propiamente *accesibilidad de lo ente en cuanto tal.* Pero esta accesibilidad se fundamenta en una *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal.* Por último, resultó que ésta no es una manifestabilidad de algún tipo arbitrario, sino *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto.*

Con ello tenemos una delimitación provisional del concepto de mundo que tiene más bien una función metódica, en el sentido de que nos traza los pasos concretos de nuestra interpretación actual del fenómeno de mundo. Mundo no es el universo de lo ente, no es la accesibilidad de lo ente en cuanto tal, no es la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal que subyace a la accesibilidad, sino que mundo es la *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto.* Queremos comenzar la consideración desde el momento que ya se nos impuso en la interpretación del temple de ánimo fundamental: con este peculiar «*en su conjunto*».

Mundo tiene siempre —aunque sea del modo menos claro posible— el carácter de *totalidad,* de terminamiento, o como primeramente queramos tomarlo a modo de indicación. Este «en su conjunto» ¿es una propiedad de lo ente en sí, o es sólo un momento de la manifestabilidad de lo ente, o ninguna de las dos cosas? Preguntemos aún más provisionalmente: «ente en su conjunto» ¿significa quizá no meramente suma, pero sí no obstante todo lo ente en el sentido de la totalidad de aquello que es en sí mismo en general, según piensa el concepto ingenuo de mundo? Si se quisiera decir esto, entonces jamás podríamos hablar en absoluto de que en un temple de ánimo fundamental lo ente se nos hace manifiesto en su conjunto. El temple de ánimo puede ser todo lo esencial que se quiera, pero jamás nos dará noticia de la totalidad de lo ente en sí. ¿Qué significa entonces este «en su conjunto», si no el conjunto del contenido de lo ente en sí? Responderemos: significa la forma de lo ente que nos es manifiesto en cuanto tal. Por eso, «en su conjunto» significa en forma de conjunto. ¿Pero qué significa aquí forma, y qué quiere decir «manifiesto para nosotros»? La forma ¿es sólo un marco que luego se cierra posteriormente en torno a lo ente justamente en la medida en que él nos es manifiesto? ¿Y para qué este marco posterior? Lo ente ¿es manifestable de otro modo que como lo es justamente para nosotros? Y si es así, ¿significa eso entonces que nosotros lo concebimos subjetivamente, de modo que podríamos decir que mundo significa la forma subjetiva y la consistencia formal de la concepción humana de lo ente en sí? En realidad, ¿no tiene que desembocar todo allí si observamos que la tesis dice: el hombre es configurador de mundo? Con ello, después de todo, se está diciendo ostensiblemente que el mundo no es nada en sí

mismo, sino una configuración del hombre, subjetiva. Eso sería una interpretación posible de lo que hemos dicho hasta ahora sobre el problema del mundo y el concepto de mundo, una interpretación posible que sin embargo, precisamente, no capta el problema decisivo.

Para preparar la interpretación, queremos ahora caracterizar el lugar del problema diciendo en general qué se mienta con *configuración de mundo*. El mundo, según la tesis, pertenece a la configuración de mundo. La manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto, el mundo, se configura, y mundo sólo es lo que es en tal configuración. ¿Quién configura el mundo? Según la tesis, el hombre. ¿Pero qué es el hombre? ¿Configura acaso el mundo igual que forma una sociedad de canto, o configura el mundo en tanto que el hombre esencial? ¿«El hombre» tal como lo conocemos, o el hombre en tanto que aquel que la mayoría de las veces no conocemos? ¿El hombre, en la medida en que algo lo posibilita a él mismo en su ser hombre? ¿Consistiría en parte el posibilitamiento precisamente en aquello que planteamos como configuración de mundo? Pues no es que el hombre exista y, entre otras cosas, de pronto se le ocurra también configurar un mundo, sino que la configuración de mundo sucede, y sólo sobre la base de ella puede existir un hombre. Que el hombre *qua* hombre sea configurador de mundo no significa el hombre tal como va andando por la calle, sino que el *ser-ahí en* el hombre es configurador de mundo. «Configuración de mundo» lo empleamos intencionadamente en una multiplicidad de significados. La existencia en el hombre *configura* el mundo: 1) lo produce; 2) da una imagen, una visión de él, lo representa; 3) lo destaca, es lo que lo abarca y lo rodea.

Este triple significado del configurar tendremos que demostrarlo mediante una interpretación más precisa del fenómeno del mundo. Cuando hablamos de este triple sentido de la configuración de mundo, ¿es eso un juego con el lenguaje? Efectivamente. Dicho más exactamente, un jugar con su juego. Este juego del lenguaje no es lúdico, sino que surge de una legalidad que es previa a toda «lógica» y que exige una vinculatoriedad[3] más profunda que el seguir reglas de la configuración de una definición. Ciertamente, junto a este interno jugar de la filosofía con el lenguaje se encierra el peligro del jugueteo y de enredarse en sus redes. Pero no obstante tenemos que atrevernos a este juego para —como aún veremos más adelante— salir del hechizo del discurso cotidiano y de sus conceptos. Pero aun cuando queramos conceder que mundo significa la forma subjetiva de

[3] En lo sucesivo, traducimos *Verbindlichkeit* como «vinculatoridad», y *Bindbarkeit* como «vinculabilidad». *(N. del T.)*

la concepción humana de lo ente en sí, de modo que no hay ningún ente en sí y todo se desarrolla sólo en el sujeto, entonces, entre otras muchas cosas, habría que preguntar pese a todo: ¿cómo llega el hombre en general siquiera a una concepción subjetiva de lo ente, si lo ente no le está para ello previamente manifiesto? ¿Qué sucede con esta manifestabilidad de lo ente en cuanto tal? Después de todo, si de éste forma parte ya el «en su conjunto», ¿no está sustraído entonces a la subjetividad del hombre, es decir, aquí a su respectivo arbitrio momentáneo?

¿Pero para qué todos los laberintos a lo largo de todas estas preguntas confusas, con las que no nos acercamos ni un paso a la respuesta a la pregunta conductora por la esencia del mundo? Así piensa el entendimiento vulgar. Y piensa así porque la respuesta a la pregunta por la esencia del mundo la toma de entrada en el mismo sentido como la respuesta a la pregunta por cómo están hoy los cursos de la bolsa. Tal vez podamos estar libres de esta opinión excesivamente ruda, y sin embargo estemos tentados de exigir que la pregunta por la esencia del mundo se responda mediante una simple constatación, por ejemplo de modo que sigamos interpretando el temple de ánimo fundamental del aburrimiento que hemos tratado, y que demos una información sobre lo que significa manifestabilidad de lo ente en su conjunto. *Que*, en último término, nos remontemos con nuestro preguntar a este temple de ánimo fundamental es seguro, pues de otro modo la interpretación de él quedaría sin objetivo en el contexto de esta asignatura. Pero *si* estamos ya lo suficientemente preparados para este remontarnos con nuestro preguntar, eso es otra cuestión. Se vuelve acuciante en cuanto recordamos que, al fin y al cabo, la interpretación del temple de ánimo fundamental no nos dio a conocer una vivencia anímica sobre el suelo firme de un concepto de hombre (alma, conciencia), sino que, justamente al revés, este temple de ánimo fundamental nos abrió perspectivas originales sobre la existencia humana. Por consiguiente, nuestro armamento para el problema del mundo tendrá que consistir en que las preguntas que han aparecido ahora referentes a la manifestabilidad de lo ente, o a la manifestabilidad en su conjunto, las planteemos en dirección a esta perspectiva única, es decir, que no nos movamos inadvertida y evidentemente en una actitud inapropiada, por muy natural que sea. Precisamente ahora que tenemos que captar propiamente el problema estamos en una crisis. Eso es lo excepcional de todo filosofar frente a toda orientación científica, que, en el momento en que de pronto ha de surgir el conocimiento propiamente filosófico, lo decisivo no sea tanto la aprehensión subitánea, sino hacernos conscientes del lugar de la consideración —lo cual no tiene nada que ver con una reflexión metódica. Hacernos conscientes del punto críti-

co en el que estamos ahora, eso sólo puede suceder en el contexto del desarrollo objetivo del problema.

§ 69. Primera interpretación formal del «en tanto que» como un momento estructural de la manifestabilidad

a) La conexión del «en tanto que» como la estructura de la relación y de los miembros de la relación con la proposición enunciativa

¿Pero qué se puede haber infiltrado de inapropiado en los conceptos anteriores? Hemos dicho que mundo es la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto. Ya hemos indicado antes que con esta caracterización aparece algo enigmático: este «*en cuanto tal*», lo ente en cuanto tal, algo en tanto que algo, a en tanto que b. Este «*en tanto que*», que es totalmente elemental, es —así podemos decirlo simplemente— lo que le es negado al animal. Tenemos que reflexionar sobre la esencia de la manifestabilidad, y por tanto sobre las determinaciones más concretas de ella. El «en su conjunto» guarda relación con este enigmático «en tanto que». Cuando preguntamos qué sucede con el «en tanto que», diremos entonces en primer lugar: es una forma de expresión lingüística. ¿Podemos admitir esto? ¿No se convierte eso en un filosofar con meras palabras en vez de con las cosas? Sólo que enseguida se nos hace claro que con este «en tanto que», a en tanto que b, ente *en cuanto tal*, estamos pensando algo, aun cuando no seamos capaces de dar de inmediato una información clara acerca de ello. Podemos indicar hasta la saciedad que este «en tanto que» es esencial también en latín —el *qua, ens qua ens*—, y más aún en griego— el ᾗ, ὂν ᾗ ὄν. Por tanto, el «*als*», «en tanto que», no es una mera rareza de nuestro idioma, sino que evidentemente está fundamentado de algún modo en el sentido de la existencia. ¿Qué significa esta expresión lingüística: «*als*», «en tanto que», *qua*, ᾗ? Ciertamente no podremos proceder mirando fijamente, por así decirlo, a esta partícula, y mirándola todo el tiempo que haga falta para hallar después algo detrás de ella, sino que se trata justamente de elevar a la luz la conexión original a partir de la cual y para la cual se ha formado este «en tanto que» como una acuñación específica de significado.

Pero fácilmente constatamos que el «en tanto que» significa una «*relación*», que el «en tanto que» no existe por sí mismo. Remite a *algo* que está en el «*en tanto que*», y remite igualmente a *otro algo en tanto que lo cual* es. En el «en tanto que» se encierra una relación, y por tanto *dos miembros de relación*, y éstos no sólo como dos, sino que el primero es uno y el segundo

es el otro. Pero esta *estructura* de la relación y de los miembros de relación no está ella misma flotando en suspenso. ¿Adónde corresponde? Nos aproximamos a ello si describimos el «a en tanto que b», y decimos: a, en la medida en que es b. Es decir, el «en tanto que» sólo puede entrar en función si el ente está ya previamente dado, y entonces sirve para hacer *explícito* este ente en tanto que constituido de tal y cual modo. Previamente está dado un a que es b. Este «ser b» de a se realza explícitamente con el «en tanto que». Lo que se quiere decir con el «en tanto que», en el fondo lo sabemos ya antes de que hagamos que se vuelva claro lingüísticamente. Lo sabemos, por ejemplo, en la proposición simple: a es b. En la comprensión de este enunciado, a se entiende como b. Es decir, según su estructura, el «en tanto que» forma parte de la *proposición enunciativa* simple. El «en tanto que» es un momento estructural de la estructura proposicional, en el sentido de la proposición de enunciado simple.

Pero la proposición simple es aquella forma de la que se dice que es *verdadera* o *falsa*. Pero una proposición es verdadera si *concuerda* con aquello sobre lo cual enuncia, es decir, si con la concordancia enunciativa con ella nos da noticia de qué y cómo es la cosa. Pero dar noticia de... significa: dar a conocer, hacer manifiesto. La proposición es verdadera porque contiene una *manifestabilidad de la cosa*. La estructura de la *proposición que hace manifiesto* tiene en sí misma este «en tanto que».

Sin embargo, hemos visto que la manifestabilidad de lo ente es siempre manifestabilidad de lo ente en cuanto tal. El «en tanto que» pertenece a la manifestabilidad, y tiene en común con ésta la patria común en la forma que llamamos enunciado simple: «a es b». Por consiguiente, el correcto esclarecimiento sobre el «en tanto que» y su conexión con la manifestabilidad, y de este modo sobre esta misma y, por tanto, sobre la esencia del mundo, los obtendremos de golpe si indagamos la estructura de esta forma que es el «enunciado».

b) La orientación de la metafísica con arreglo al λόγος y a la lógica como base para su desarrollo no original del problema del mundo

En la filosofía antigua, el enunciado, el juicio, se llama el λόγος. Pero el λόγος es el tema principal de la *lógica*. Y de este modo, con el esclarecimiento interno de esta estructura, nuestro problema del mundo, según el cual mundo significa primeramente manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto, es reconducido al problema del λόγος. La pregunta por la esencia del mundo es una pregunta fundamental de la *metafísica*. El pro-

blema del mundo como problema fundamental de la metafísica se reconduce a la lógica. La lógica es, por consiguiente, la auténtica base de la metafísica. Esta conexión es tan apremiantemente inequívoca que uno tendría que asombrarse si no se hubiera impuesto a la filosofía desde la Antigüedad. Y de hecho —lo que se acaba de desarrollar brevemente al hilo del problema del mundo—, esta conexión es base y camino para toda la metafísica occidental y sus preguntas, en la medida en que la lógica traza la discusión de todos los problemas del λόγος y de su verdad como problemas de la metafísica, es decir, como preguntas por el ser. Pero eso significa más de lo que examinamos al primer vistazo. El indicio más nítido para esta circunstancia está dado en que hoy, sin pensar en absoluto en el origen, designamos inadvertidamente y sin reparos como categorías a aquellos elementos del ser que reconocemos como los auténticos y a los que constituimos en problema de la metafísica. κατηγορία, en griego «enunciado», significa aquellos momentos que convienen al λόγος de manera determinada, y que él como κατηγορίαι coenuncia necesariamente, de modo que esto coenunciado tiene sus posibilidades determinadas. Las determinaciones del ser se toman como categorías, es decir, como determinaciones del ente y en atención a qué relación guarda el ente con el λόγος. Esta orientación fundamental de la metafísica al λόγος impera no sólo sobre la filosofía —determinaciones del ser como «categorías»—, no sólo sobre el pensamiento científico en general, sino sobre todo comportamiento explicativo e interpretativo hacia lo ente. Pese a ello, tenemos que plantear la pregunta de si esta relación, que para nosotros se ha hecho evidente y que es totalmente rígida, entre lógica y metafísica, se da en justicia, o si hay o tiene que haber una *problemática más original*, y si el cuestionamiento usual en la metafísica no ha de agradecer su orientación con arreglo a la lógica en el sentido más amplio precisamente a que, hasta ahora, se ha impedido la visión de la peculiaridad del problema del mundo.

Antes de seguir preguntando por el momento estructural del «en tanto que», establezcamos de nuevo la conexión entre él y el problema conductor del mundo. El problema del mundo lo formulamos en la tesis: el hombre es configurador de mundo. Con ello se indica una conexión entre hombre y mundo. La determinación esencial del hombre tal vez sea idéntica al desarrollo de este problema de la configuración de mundo. Para el problema del mundo no se puede aducir una definición arbitraria del hombre, sino que tenemos que apropiarnos de una posición desde donde mirar al hombre en la que, cuando menos, la propia esencia del hombre se haga cuestionable. No nos atenemos a una definición, sino que desarrollamos el problema desde un temple de ánimo fundamental, toda vez que este mismo

tiene la tendencia a hacer manifiesta la existencia del hombre en cuanto tal, es decir, al mismo tiempo, lo ente en su conjunto, en medio de lo cual el hombre se encuentra. Aun cuando la tarea del problema del mundo esté asegurada en cuanto a su lugar y a su base, sin embargo surge ahora una dificultad decisiva. Recordamos que la interpretación del temple de ánimo fundamental no era en modo alguno una descripción constatadora de una propiedad anímica del hombre. La dificultad que ahí se daba de ganar la actitud correcta en la pregunta por el hombre aquí se agudiza. El problema nos lo aseguramos tomando el mundo como manifestabilidad de lo ente en cuanto tal y en su conjunto. En ello hemos realzado dos determinaciones: el momento de lo ente *en cuanto tal* y el momento del «*en su conjunto*». Pues bien, se trata de desarrollar el problema de modo que comprendamos el enlace interno de estos dos momentos estructurales a partir de su fundamento y con ello abramos una brecha para entrar en el propio fenómeno. Cuando nos aplicamos en concreto a esta tarea de aclarar el momento estructural del «en tanto que algo», parece que esta tarea es evidente, toda vez que nos introduce en una conexión que es conocida y que fue elaborada de múltiples modos dentro de la historia de la filosofía. El «en tanto que» es una relación, y en tanto que relación se refiere a los miembros de relación, una relación cuyo carácter se nos ilumina si la describimos así: el a en la medida en que es b, el «en tanto que» en relación con el ser b de a, ser b de a que luego se da en la proposición: a es b. Es decir, a la proposición misma subyace ya necesariamente la concepción de a como b. Con ello damos con una conexión del «en tanto que» con la proposición, con el λόγος, con el juicio. Este fenómeno del λόγος no sólo es conocido en la filosofía en general, sobre todo en la lógica, sino que el λόγος en el sentido más amplio en tanto que razón, en tanto que *ratio*, es la dimensión desde la que se desarrolla la problemática del ser, motivo por el cual para *Hegel*, el último gran metafísico de la metafísica occidental, la metafísica se identifica con la lógica en tanto que ciencia de la razón.

La base de la metafísica que hemos caracterizado, y su orientación con arreglo a la verdad de la proposición, aunque en cierto sentido es necesaria, sin embargo *no es original*. Esta no-originalidad ha impedido hasta ahora el correcto desarrollo del problema del mundo. Esta conexión entre metafísica y lógica, que ha venido a ser evidente, es, sin que lo veamos de inmediato, la que impide desarrollar la problemática original que hace accesible el problema del mundo. Por eso no ha de sorprendernos si ya en nuestra problemática se han deslizado también subrepticiamente ciertos cuestionamientos inapropiados. No nos ha de admirar que nosotros mismos, con esta exposición provisional del problema del «en tanto que», nos movamos

ya en un *cuestionamiento inapropiado*, que llega a hacerse fatídico si es el *único* que se establece.

§ 70. *Reflexión metódica fundamental para la comprensión de todos los problemas y conceptos metafísicos. Dos formas fundamentales de su malinterpretación*

a) Primera malinterpretación: discusión de los problemas filosóficos como algo presente en sentido amplio. Indicación formal como carácter fundamental de los conceptos filosóficos

Queremos detenernos aquí brevemente, toda vez que, en esta ocasión, damos con una reflexión *metódica* fundamental que ha de ofrecer un indicativo para la comprensión de todos los problemas y conceptos metafísicos. Remito brevemente a una conexión que *Kant* sacó por vez primera a la luz al hilo de su fundamentación de la metafísica. *Kant* fue el primero en mostrar una «apariencia» —concretamente necesaria— en los conceptos metafísicos, una apariencia que no condena estos conceptos a ser nulidades, pero que, por otra parte, hace necesaria para la metafísica una problemática especial. La llama la apariencia dialéctica. Esta «designación» no es ahora importante, pero sí el asunto. Por apariencia dialéctica de la razón, *Kant* entiende lo peculiar de que para el pensamiento humano hay conceptos que mientan algo último y máximamente general, y que justamente a estos conceptos últimos y máximamente decisivos, que guían todo pensamiento concreto y que en cierto sentido lo fundamentan, les falta esencialmente la posibilidad de acreditar su legitimidad mediante una intuición de aquello que propiamente mientan. Porque falta esta posibilidad de la acreditación, mientras que el entendimiento no ve esta falta ni considera necesaria en absoluto la acreditación, sino que la considera como ya realizada con base en el a priori, sucumbe a una apariencia. *Kant* acometió este problema de la apariencia dialéctica en la segunda parte principal de la doctrina transcendental de los elementos, es decir, en la dialéctica transcendental. Si este problema de la apariencia dialéctica está desarrollado y fundamentado con suficiente radicalidad, dejémoslo de lado.

Para nosotros es esencial otra cosa. Mucho más decisiva y original que esta apariencia dialéctica que *Kant* mostró es *otra* apariencia que se fija a *todo* pensamiento filosófico y lo expone a la *malinterpretación*. El filosofar sólo es viviente donde llega a hablar, donde se pronuncia, lo cual no significa necesariamente una «comunicación a otros». Este llegar a hablar en el

concepto no es acaso algo fatalmente inevitable, sino la esencia y la fuerza de esta acción humana esencial. Pero una vez que el filosofar está pronunciado, entonces está expuesto a la malinterpretación, no sólo a aquella que yace en la relativa equivocidad e inconsistencia de toda terminología, sino a aquella *malinterpretación objetiva* esencial a la que forzosamente sucumbe el *entendimiento vulgar* cuando todo lo que le sale al encuentro expresado como filosófico lo trata *como algo presente*, y lo toma de entrada, toda vez que allí parece ser necesario, en el mismo nivel que las cosas que él hace cotidianamente, y no piensa ni tampoco puede entender que *aquello de lo que trata la filosofía sólo se abre en y desde una transformación de la existencia humana*. Pero a esta transformación del hombre, que viene exigida con cada paso filosófico, se opone el entendimiento vulgar a causa de un acomodamiento natural que se fundamenta en lo que, en cierta ocasión, *Kant* denominó la «mácula de vagancia»[4] en la naturaleza humana. Diciéndolo con relación a nuestro problema conductor, eso significa que, bajo el título de «mundo» —y aquí quizá más fuertemente que en ningún otro sitio—, buscaremos algo que esté presente por sí mismo y que querremos constatar para poder apelar en todo momento a ello. Que esto no es así, pero que, sin embargo, somos propensos a equivocarnos en este sentido hay que verlo desde el comienzo. O dicho de otro modo: el conocimiento filosófico de la esencia del mundo no es nunca un recibir noticia de algo presente, sino el abrir comprensivo de algo en un preguntar dirigido de modo determinado, que, en tanto que preguntar, jamás permite que lo preguntado se convierta en algo presente. Este preguntar dirigido de modo determinado es necesario él mismo para traer al tema y mantenerlo allí de modo adecuado al mundo y similares.

Pues bien, si, en relación con lo dicho, nos preguntamos qué hemos realizado en realidad en la *caracterización previa de la estructura de «en tanto que»*, cómo hemos procedido allí, entonces podemos ponernos de acuerdo sobre ello del siguiente modo: el mundo se indicó mediante el carácter de la *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto*. De la manifestabilidad forma parte el «en tanto que»: ente *en cuanto* tal, en tanto que esto y esto. La aclaración más detallada del «en tanto que» nos condujo al *enunciado* y a la verdad del enunciado. Ahora bien, ¿qué aclaración dimos del «en tanto que»? ¿Cuál fue el primer paso para darnos a conocer el «en tanto que»? Dijimos que el «en tanto que» no puede consistir por sí mismo, que es una relación que va de un miembro a otro: algo en tanto que algo.

[4] Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Kants Werke*, edit. por E. Cassirer. Vol. VI. Berlín, 1923, p. 178.

Esta caracterización es formalmente correcta en la medida en que, efectivamente, el «en tanto que» nos lo podemos dar a conocer en forma de una relación en general. Pero vemos fácilmente que con esta determinación sumamente vacía del «en tanto que» —relación de «en tanto que»— hemos perdido ya su esencia propia. Pues también el «y», y además el «o», son una relación entre dos miembros: a y b, c o d. Pues bien, se podría replicar: esta caracterización del «en tanto que» en el sentido de una «relación» será inofensiva mientras se piense que hay que recuperar e introducir la caracterización específica de esta relación como distinta, por ejemplo, de la relación de «y». Pero precisamente aquí se evidencia lo fatídico de toda caracterización formal. Pues es cuestionable si acertamos en general con la esencia del «en tanto que» incluso cuando tratamos de indicar el carácter específico. Es cuestionable porque todo el fenómeno está nivelado ya por la caracterización aparentemente inofensiva —porque es siempre correcta— del «en tanto que» en el sentido de una relación. Eso quiere decir que si algo se caracteriza, por ejemplo, como relación, entonces se está malversando la *dimensión* en la que la relación respectiva puede ser lo que es. A causa de esta malversación de la dimensión, la relación se equipara con cualquier otra que se quiera. La relación la hemos tomado de entrada con toda evidencia como algo que discurre entre tales cosas: algo y algo que está presente en el sentido más amplio. No sólo eso, sino que la idea vacía y formal de relación se piensa al mismo tiempo como perteneciente a una multiplicidad arbitraria e igualmente vacía de miembros de relación, cuyo modo de ser se toma de modo totalmente indiferente, es decir, según lo anterior, en el sentido de lo presente en el sentido más amplio: algo en tanto que algo. Con toda seguridad, a partir de aquí somos llevados al enunciado que expresa esta relación en cuanto tal. Aquella forma simple del enunciado que conocemos como proposición categórica es sólo la forma elemental de la proposición dentro del comportamiento indiferenciado hacia lo ente y del hablar sobre ello en la cotidianeidad (lógica, gramática, discurso y lenguaje). Por eso, si el «en tanto que» nos lo hemos aclarado mediante esta caracterización como «relación», entonces ello implica que la *dimensión* para esta relación la tomamos inadvertidamente como el *ámbito de lo presente en general.* Pretender acertar alguna vez desde aquí con la esencia del «en tanto que» es desesperado, a no ser que previamente hayamos avistado ya algo de la verdadera esencia del «en tanto que».

No obstante, el «en tanto que» podemos seguir denominándolo una relación, y hablar de la relación de «en tanto que». Sólo tenemos que pensar que la *caracterización formal no da la esencia*, sino al contrario: en todo caso, indica sólo la *tarea* decisiva de concebir la relación a partir de su di-

mensión propia, en lugar de, a la inversa, nivelar la dimensión mediante la caracterización formal. La caracterización del «en tanto que» en el sentido de una relación no enuncia nada sobre el «en tanto que» en cuanto tal, sino que sólo contiene las indicaciones para una tarea peculiar. Por eso, con referencia a una caracterización tal del «en tanto que», hablo de la *indicación formal.* Su alcance para toda la concebibilidad de la filosofía no puede exponerse aquí.

Sólo hay que mencionar una cosa, porque es de una relevancia especial para la comprensión del problema del mundo —pero también de las otras dos preguntas. Todos los conceptos filosóficos son *formalmente indicativos,* y sólo si se los toma así dan la auténtica posibilidad del concebir. Qué se quiere decir con este *carácter fundamental de los conceptos filosóficos* a diferencia de todos los conceptos científicos vamos a aclararlo con un ejemplo especialmente apremiante: al hilo del problema de la *muerte,* y concretamente de la humana. Este problema de la muerte lo he desarrollado en un contexto totalmente determinado —que ahora puede quedar al margen— en *Ser y tiempo,* § 46 ss. Muy en general podemos decir: la existencia del hombre es, de un modo u otro, un ser para la muerte. El hombre se comporta siempre de alguna manera respecto de la muerte, es decir, de *su* muerte. Ello implica que el hombre *puede* avanzar hacia la muerte como la posibilidad extrema de su existencia, y comprenderse desde ahí en la mismidad más propia y completa de su existencia. Comprender la existencia significa: comprenderse en cuanto al ser-ahí, poder ser-ahí. Comprenderse a partir de esta posibilidad extrema de la existencia significa actuar en el sentido del estar colocado en la posibilidad extrema. Este avanzador ser-libre para la muerte propia se caracterizó como modo del ser sí mismo auténtico de la existencia, como autenticidad del existir, diferenciada frente a la inautenticidad del quehacer cotidiano y olvidado de sí mismo. Aun cuando extraigamos el problema de su contexto y tengamos a la vista sólo su contenido especial y el estilo de su exposición, no habría de resultar demasiado difícil comprender lo decisivo. Y pese a todo, la malinterpretación se activa una y otra vez con una seguridad inquebrantable. El motivo de ello no se encuentra ni en una falta de agudeza en el lector ni en falta de disposición de aceptar lo expuesto, y en este caso tampoco —como me figuro— en la falta de penetración de la interpretación, sino en el «acomodamiento natural» del entendimiento vulgar, al que todos nosotros estamos adheridos y que pretende estar filosofando cuando lee libros filosóficos o escribe sobre ellos argumentando. En el caso del problema citado, sucede así: si el avanzar a la muerte constituye la autenticidad del existir humano, entonces el hombre, para existir auténticamente, tiene que pensar constantemente en

la muerte. Si lo intenta, entonces no puede soportar existir[5], y el único modo de este existir auténtico es el suicidio. Pero buscar la esencia del existir auténtico del hombre en el suicidio, en la destrucción del existir, es una consecuencia tan delirante como absurda. Es decir, la interpretación de arriba del existir auténtico como avanzar hacia la muerte es puro arbitrio de una concepción de la vida que en sí misma es ya imposible. ¿Dónde está aquí el malentendido? No en una conclusión equivocada, sino en la postura fundamental, que no se adopta primero especialmente, sino que está ahí desde el natural ir viviendo, a partir del cual tales cosas se toman de entrada como un informe sobre propiedades del hombre, que existe también junto a la piedra, la planta, el animal. En el hombre hay *presente* una relación con la muerte. De ésta se afirma que constituye el existir auténtico del hombre, es decir, que se exige que esta relación *presente* con la muerte en el hombre haya de constituirse en un estado permanente. Pero como los hombres que existen no pueden soportar eso, mientras que, después de todo, están presentes y a menudo de una forma bastante alegre, aquella lúgubre concepción del existir es imposible.

Con esta postura fundamental, que entra en juego de entrada sin reparos, la muerte, la relación del hombre con la muerte, se toma ya como algo *presente*. Puesto que para el entendimiento vulgar lo propiamente ente es aquello que está siempre presente, la autenticidad de la existencia la ve precisamente en el estar siempre presente fácticamente la relación con la muerte, en el pensar constantemente en ella. En esta actitud fundamental, de la que ninguno de nosotros puede declararse inocente, se pasa por alto de entrada que el carácter fundamental de la existencia, del existir del hombre, consiste en la *resolución*, mientras que la resolución no es un estado presente que yo tengo, sino que, más bien a la inversa, la resolución me tiene. Pero la resolución es, en tanto aquello que es, siempre sólo como *instante*, como instante del actuar real. Pero estos instantes de resolución, porque son algo temporal, siempre cuajan sólo en la temporalidad de la existencia. Ciertamente, el entendimiento vulgar ve en el tiempo también el instante, pero el instante sólo como momento, y el momento en su fugacidad como aquello que está presente sólo por un breve tiempo. No es capaz de ver la esencia del instante, que se basa en su excepcionalidad[6], considerándolo en cuanto a todo el tiempo de una existencia. El entendimiento vulgar no es capaz de captar la excepcionalidad de los instantes ni la amplitud extática de esta excepcionalidad, porque le falta la fuerza del recuerdo. Sólo tiene

[5] *Existenz.* Cfr. nota a § 32. b)
[6] *Seltenheit,* literalmente «rareza», en el sentido de algo que sucede rara vez. *(N. del T.)*

una memoria de aquello en que conserva lo previamente presente en tanto que ya no presente. Lo que llamamos la excepcionalidad del actuar resuelto es una distinción del instante merced a la cual éste tiene justamente una relación totalmente específica con su temporalidad. Pues donde el instante no cuaja no es que no haya nada presente, sino siempre ya la temporalidad de la cotidianeidad. Por eso, no es que el hombre tenga que volver a sustraerse primero desde el avanzar a la muerte, porque no lo soporta, hacia la inautenticidad de su actuar, sino que este regreso a la inautenticidad es la extinción del instante, extinción que, en último término, no aparece por cualesquiera causas externas, sino que está esencialmente fundamentada en la instantaneidad del instante. Pero también la cotidianeidad de la existencia —en tanto que se mantiene en la inautenticidad—, aunque frente al instante y al llamear de éste es un hundimiento, sin embargo, en sí misma no es en absoluto nada negativo, y sobre todo nunca es algo meramente presente, un estado permanente que fuera interrumpido por instantes de actuar auténtico. Todo el plexo entre el existir auténtico y el inauténtico, entre instante y falta de instante, no es algo presente que suceda en el hombre, sino que es un plexo de la existencia. Los *conceptos* que lo descifran sólo se los puede entender si no se los toma como significados de constituciones y dotaciones de algo presente, sino como *indicadores* de que la comprensión tiene que salirse primero de las concepciones vulgares de lo ente y transformarse expresamente en el ser-ahí en él. En todos estos conceptos —muerte, resolución, historia, existir— se encierra la exigencia de esta transformación, y en concreto no como eso que se da en llamar una aplicación ética posterior de lo concebido, sino como una apertura previa de la dimensión de lo concebible. Porque los conceptos, una vez que se han ganado auténticamente, siempre hacen demandar sólo esta exigencia de tal transformación, pero ellos mismos jamás pueden causar la transformación, son indicativos. Remiten a la existencia. Pero el ser-ahí es siempre, tal como yo lo entiendo, el *mío*. Porque ellos, en esta indicación, aunque con arreglo a su esencia apuntan en cada caso a una concreción de la existencia particular en el hombre, pero jamás la llevan ya consigo en su contenido, son *formalmente indicativos*.

Pues bien, en todo momento es posible tomar estos conceptos en su contenido pero sin indicación. Pero entonces no sólo no dan lo que ellos mientan, sino —lo que resulta lo propiamente fatídico— que se convierten en una salida presuntamente auténtica y rigurosamente delimitada para cuestionamientos sin base. Un ejemplo característico de ello es el problema de la *libertad humana* y su explicación en el marco del concepto de causalidad orientado con arreglo al modo de ser de lo presente. Aun cuan-

do, frente a la causalidad natural, incluso se busca *otra* en la libertad y como libertad, se está buscando ya de entrada una *causalidad*, es decir, se está problematizando la libertad, sin obedecer a la indicación del carácter de existir y de existencia del ente al que se llama libre. Al hilo de este problema se podría mostrar cómo *Kant*, aunque ve una apariencia, sin embargo sucumbe él mismo a la apariencia metafísica original. Precisamente este destino del problema de la libertad dentro de la dialéctica transcendental muestra claramente que el filósofo nunca está asegurado frente a esta apariencia metafísica, y que toda filosofía tiene que sucumbir a esta apariencia cuanto más se esfuerce en desarrollar radicalmente la problemática. Al hilo de este ejemplo concreto tiene que hacerse clara la dificultad peculiar ante la que *nosotros* nos hallamos, si es que hemos de comprender qué es lo que queremos decir con el problema del *mundo* y con la tesis de que el hombre es *configurador de mundo*.

Resumamos de nuevo la consideración metódica intermedia que hemos realizado hasta ahora. Hemos pasado a una preparación aparentemente sólo metódica del problema de la configuración de mundo. Pero ésta no era metódica en el sentido de que se tratara de una técnica separada de la pregunta por el asunto, sino un método que está íntimamente entrelazado con el propio asunto. He puesto en claro el problema en primer lugar remitiendo a los logros de *Kant* para la fundamentación de la metafísica, que consistía en mostrar la apariencia dialéctica. Frente a esta apariencia dialéctica que se refiere a un tipo determinado de conceptos, y aquí a su vez a un momento determinado, concretamente a su inacreditabilidad intuitiva, hemos retrocedido hasta una apariencia más original, hasta una apariencia que puede comprenderse en su necesidad a partir de la esencia del hombre. Aquí no podemos detenernos en la fundamentación de esta apariencia. Nos ocupa meramente la pregunta de cómo en atención a nuestro problema concreto, la pregunta por la esencia del mundo, podemos escapar, al menos relativamente, de esta apariencia. Para ello es necesario recordar el carácter general de los conceptos filosóficos: el que todos ellos son formalmente indicativos. Son indicativos: con ello se dice que el contenido de significado de estos conceptos no mienta ni dice directamente aquello a lo que se refiere, sino que sólo da una indicación, una remitencia a que quien comprende es exhortado por este plexo de conceptos a llevar a cabo una transformación de sí mismo en la existencia. Pero tan pronto como estos conceptos se toman como no indicativos, como por ejemplo un concepto científico en la concepción vulgar del entendimiento, el cuestionamiento de la filosofía se extravía en cada problema particular. Esto lo hemos ilustrado brevemente al hilo de nuestra interpretación del «en tanto que». He-

mos dicho que es una relación, y que por tanto remite a la proposición, que es verdadera o falsa. Con ello tenemos una conexión del «en tanto que» con la verdad de una proposición y, por tanto, aquello que establecimos en el concepto de mundo como manifestabilidad de lo ente. Al hilo del ejemplo concreto de la muerte hemos aclarado más en qué consiste el error natural del entendimiento vulgar: en que todo lo que le sale al paso como explicación filosófica lo toma en su sentido, lo toma como enunciado sobre constituciones de lo ente en tanto que presente. Que, por eso, se obstruye por completo la posible comprensión resultaba de las deducciones que se sugieren tan pronto como se toma la muerte como una posible constitución del hombre. Lo que he indicado aquí sobre la muerte tiene las mismas consecuencias para la pregunta por la esencia de la libertad, en la medida en que, en *Kant*, este problema se encauzó todavía más por una vía equivocada.

Pues bien, lo que aquí se ha expuesto brevemente sobre la indicación formal vale en un sentido eminente para el concepto de mundo. Lo que se quiere decir con mundo no sólo no es lo ente presente por sí mismo, tampoco una estructura de la existencia que de algún modo esté presente por sí misma. El fenómeno del mundo nunca podemos tenerlo directamente a la vista. Aunque también aquí, a partir de una interpretación desarrollada del fenómeno del mundo, se podría extraer un contenido retirándole su carácter indicativo y depositarlo en una definición objetiva que pudiera transmitirse, sin embargo a la interpretación se le habría sustraído la fuerza arraigada, porque el que comprende no obedece a las indicaciones que se encierran en todo concepto filosófico.

b) Segunda malinterpretación: conexión errónea de conceptos filosóficos y su aislamiento

A causa de esta omisión, la especulación filosófica pasó a buscar —éste es el *segundo momento de la malinterpretación*— una *conexión errónea de los conceptos filosóficos*. Todos sabemos que, desde que *Kant* fundamentó la metafísica, en la filosofía occidental se ha difundido la tendencia al *sistema* en unas dimensiones que hasta entonces no se habían dado. Eso es un fenómeno curioso y que nunca se ha esclarecido, ni con mucho, en sus motivos. Guarda relación con que la conceptualidad de la filosofía, si se la toma en su esencia interna, evidencia el carácter de la remitencia de una cosa a otra, lo que sugiere buscar una conexión inmanente entre ellas mismas. Ahora bien, porque todos los conceptos formalmente indicativos y

todas las conexiones de la interpretación le apelan a quien comprende en cuanto a la existencia en él, con ello se da también una conexión totalmente *propia* de estos conceptos. No consiste en las relaciones que tal vez se puedan obtener cuando, por ejemplo, hacemos que conceptos tales se enfrenten dialécticamente retirándoles su carácter indicativo, o por ejemplo cuando pergeñamos tal cosa como un sistema de la existencia, sino que la *conexión original y única de los conceptos* está *fundada ya por la existencia misma*. La viveza de la conexión depende de en qué medida la existencia viene a sí misma en cada caso (que no es lo mismo que el grado de la reflexión subjetiva). La conexión es en sí misma histórica, está oculta en la historia de la existencia. Por eso, para la interpretación metafísica de la existencia, no hay un sistema de la existencia, sino que la conexión conceptual interna es el plexo de la propia historia de la existencia que se transforma en tanto que historia. Por eso, los conceptos formalmente indicativos, y sobre todo los conceptos fundamentales, *nunca* pueden tomarse *por aislado* en un sentido eminente. La historicidad de la existencia prohíbe, aún más que una sistemática, todo aislamiento y separación por aislado de conceptos particulares. La propensión a ello obedece igualmente al entendimiento vulgar, y está enlazada de modo peculiar con la tendencia a tomar todo lo que sale al paso como algo presente. También para ello damos un ejemplo: entiéndase bien, no para ilustrar el fracaso del entendimiento vulgar, sino para agudizar la mirada para la dificultad y las exigencias internas de la comprensión correcta.

El ejemplo ha de indicarse aquí sólo a grandes rasgos: existencia significa, entre otras cosas: siendo, comportarse respecto de lo ente en cuanto tal, y concretamente de modo que este comportamiento constituya de consuno el *ser*-siendo de la existencia, ser que nosotros designamos *existir*. Lo que la existencia es, consiste en el modo *como* es, es decir, *como* existe. El ser-qué de la existencia, su esencia, consiste en su existir (*Ser y tiempo*, p. 42). Todo comportamiento humano respecto de lo ente en cuanto tal en sí mismo sólo es posible si es capaz de comprender lo *no*-ente en cuanto tal. Lo no-ente y la nulidad sólo son comprensibles si la existencia que comprende se asoma de entrada y en lo fundamental a la *nada*, si está sacada a la nada. Hay que entender el poder más íntimo de la nada para dejar ser a lo ente en tanto que ente, y para tener y ser lo ente en tanto que ente en todo su poder. Pues bien, si el entendimiento vulgar llega a este esclarecimiento de los rasgos fundamentales de la existencia y de su existir, y allí oye hablar de la nada y de que la existencia está sacada a la nada, entonces oye sólo «la nada» —algo presente de algún modo—, y la existencia la conoce también sólo como algo presente. Así que concluye que el hombre está pre-

sente en la nada, que en realidad no tiene nada y que, por tanto, él mismo no es nada. Una filosofía que afirma tal cosa es el nihilismo puro y el enemigo de toda cultura. Eso es totalmente correcto si las cosas se entienden tal como lo que viene en el periódico. Aquí la nada está *aislada*, y la existencia está colocada como algo presente dentro de la nada, en lugar de ver que el estar metido en la nada no es una propiedad presente de la existencia en relación con otra cosa presente, sino un modo fundamental como el ser-ahí en cuanto tal va madurando su poder-ser. La nada no es el vacío nulo que no permite que haya nada presente, sino el poder constantemente expelente, el único que impulsa adentro del ser y nos hace capaces de hacernos con la existencia.

Si hombres inteligentes, e incluso de riqueza interior, sucumben forzosamente a esta interpretación que invierte completamente el sentido, entonces eso vuelve a evidenciar que toda la agudeza de la concepción, pero también toda minuciosidad de la exposición, siguen siendo ineficaces si en cada caso no sucede la transformación de la existencia, y en concreto no bajo la tutela de un adoctrinamiento, sino desde un libre poder escuchar con atención. Pero con ello queda dicho que, en el caso de esta malcomprensión por parte del entendimiento vulgar, no se trata en absoluto de la relación que un adversario y un recensor tienen con mi trabajo, sino de la relación con la que cada uno de nosotros tiene que luchar constantemente hasta el final, y los llamados discípulos mucho más seriamente que los llamados adversarios: por este motivo el filósofo, si entiende su tarea, tiene que considerar a ambos igual de relevantes, es decir, igual de irrelevantes. La comprensión real nunca se evidencia en el repetir las cosas, sino en la fuerza de la transmisión de la comprensión a un actuar real, a un logro objetivo, que en modo alguno, ni mucho menos en primera instancia, consiste en la multiplicación de la literatura filosófica. Así pues, esta confrontación y la indicación de los tipos del entendimiento vulgar sólo sirven si comprendemos que el entendimiento vulgar no es un asunto de aquellos que son demasiado tontos o que no tienen la dicha de escuchar las cosas con más claridad, sino que todos nosotros nos hallamos, en niveles respectivamente diversos, en esta opresión.

Por consiguiente, si ahora intentamos una exposición temática del problema del mundo, se trata *no* sólo de no entender por *mundo* algo *presente*, sino también de *no aislar* el fenómeno del mundo. Por eso, nuestro propósito tiene que ser, conforme a nuestro tema, hacer que resalten ya de inmediato las *referencias internas entre mundo, aislamiento y finitud*. Pero además hemos de temer la dificultad de que, al realizar y desarrollar realmente el problema, nos introduzcamos en éste. Tenemos que renunciar a la vía apa-

rentemente cómoda, pero en sí misma imposible, de una narración directa sobre la esencia del mundo, porque no podemos saber nada directamente de él —ni tampoco del aislamiento y la finitud.

Resumamos brevemente de nuevo nuestra reflexión metódica en una recapitulación. Hemos emprendido una consideración intermedia general sobre los propios conceptos filosóficos, sobre la manera en que significan: que no mientan directamente lo que en ellos se significa como algo presente, sino que su función significativa tiene el carácter de la indicación formal. Por ello, quien comprende se ve exhortado de entrada a concebir en la propia existencia aquello que hay que comprender, lo cual no significa que todo concepto filosófico sea uno tal que pueda referirse a la existencia. Las malinterpretaciones a las que sucumben los conceptos filosóficos en cuanto tales las hemos puesto en claro al hilo de diversos ejemplos: al hilo de los conceptos de la muerte, de la libertad y de la nada. Hemos conocido dos formas fundamentales de la malinterpretación que se hallan en la tendencia de la concepción del entendimiento vulgar: 1) tomar en cada caso lo significado como algo presente y 2) tomar en cada caso lo significado como algo aislado. Pues bien, así como la muerte, la libertad, la nada, tienen que comprenderse en el sentido específicamente filosófico, así también el concepto de mundo. Y precisamente antes de la exposición de este concepto es de especial importancia ponerse en claro esta malinterpretación, porque este título sugiere especialmente concebir lo mentado como lo presente, el mundo como suma.

§ 71. La tarea del regreso a la dimensión original del «en tanto que» tomando como punto de partida una interpretación de la estructura de la proposición enunciativa

Hemos dicho que *mundo* significa la *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto.* El desarrollo del problema comenzó con el «en tanto que». Encontramos que es un momento estructural de la proposición, o dicho más exactamente, expresa algo que en todo enunciado proposicional siempre está ya entendido. Pero con ello se vuelve ya cuestionable si el «en tanto que» forma parte ya primariamente de la proposición y de su estructura o si más bien no está presupuesto por la estructura proposicional. Por eso, en un sentido positivo, se trata de preguntar por la *dimensión* en la que este «en tanto que» se mueve originalmente, en la que surge. Pero el *regreso a este origen* tiene que abrirnos entonces todo el plexo en el que campa eso a lo que nos referimos como manifestabilidad de lo ente, eso a lo que nos

referimos como el «en su conjunto». Pero para realizar realmente este regreso al origen del «en tanto que», tenemos que ver más nítidamente dentro del planteamiento emprendido, es decir, preguntar adónde nos remite la estructura proposicional en cuanto tal.

Ahora bien, en esta interpretación del enunciado proposicional son posibles diversas vías. Escojo ahora una tal que nos conduce al mismo tiempo a un fenómeno que siempre estuvo ya —aunque oscuramente— en el centro de nuestro preguntar: el «en su conjunto». La proposición «a es b» no sería posible en aquello que mienta y en el modo como mienta lo mentado, si no pudiera surgir del *subyacente experimentar el a en tanto que b*. Por consiguiente, si el «en tanto que» no se expresa explícitamente en la forma lingüística de la proposición, eso no demuestra que no subyazga ya a la realización comprensiva de la proposición. ¿Por qué tiene que subyacer el «en tanto que» a la proposición, y cómo subyace a la proposición? ¿Qué es en general una *proposición*? Hablamos de proposiciones y de proposición con un significado múltiple. En primer lugar, conocemos proposiciones desiderativas, proposiciones interrogativas, proposiciones imperativas, proposiciones enunciativas. Pero luego conocemos también proposiciones fundamentales, proposiciones consecutivas, proposiciones doctrinales y proposiciones auxiliares[7]. En ambos grupos, «proposición» significa algo distinto. En el primer caso nos referimos a formas determinadas de la expresión lingüística, que también configuramos y delimitamos por medio de determinados signos (signo de interrogación, de exclamación, punto), pero sobre todo por medio de una determinada cadencia y ritmo. Con el primer grupo nos referimos a unidades lingüísticas de expresión en las que se expresa en cada caso un determinado comportamiento del hombre: desear, preguntar, ordenar, pedir, hallar, constatar. En el segundo caso, por el contrario, no nos referimos a formas de proposiciones en tanto que expresan modos diversos del comportamiento humano, sino a proposiciones en tanto que en ellas se establece algo acerca de algo (por tanto, «depositadas»). Proposición en este segundo sentido se mienta más en el sentido del estatuto, aunque, ciertamente, una proposición fundamental de la lógica se diferencia a su vez de los estatutos de una asociación.

En el primer grupo, en el hablar y el poner[8] inquiriente, imperativo, enunciativo, tenemos *modos del poner*; en el segundo grupo atendemos sólo

[7] *Grundsätze, Folgesätze, Lehrsätze und Hilfssätze*, «máximas, consecuencias, teoremas y postulados», pero literalmente «proposiciones fundamentales, proposiciones consecutivas, proposiciones doctrinales y proposiciones auxiliares». *(N. del T.)*

[8] *setzen*, «poner», cuya forma sustantivada es *Satz*, «pro*posición*», es también el sentido de «tesis». *(N. del T.)*

a lo *puesto*, al contenido proposicional y a su carácter en el contexto de un contenido global de una exposición. Por ejemplo, si tenemos presente la obra principal de *Spinoza*, la *Ethica*, entonces vemos un encadenamiento totalmente determinado de proposiciones. Si decimos que sólo atendemos a lo puesto, eso no significa que de las proposiciones fundamentales, consecuentes y auxiliares no forme parte también un modo determinado del poner. En concreto, todas estas proposiciones son, según su carácter general, proposiciones enunciativas, es decir, que pertenecen a la primera clase. A la inversa, también los tipos de proposiciones del primer grupo —en tanto que modos de expresarse comportamientos humanos respecto de algo que se pone— tienen un contenido, aunque el contenido de las proposiciones desiderativas, imperativas e interrogativas es difícil de captar en su estructura. Pues lo deseado en un deseo no es el contenido de la proposición desiderativa. En una proposición desiderativa, tampoco me expreso acerca de lo deseado, sino que me expreso en tanto que deseando lo deseado. Pero este momento del expresarse del hablante se da también en aquella proposición enunciativa, aunque en la marcha del discurso general, en que atendemos de entrada a lo dicho, dejamos que este momento se retire por completo.

Bajo el título de «proposición» distinguimos dos cosas: 1) proposición como modo del poner; 2) proposición como lo puesto. Por muy insuficiente que sea esta diferenciación con miras a una discusión temática del problema de la proposición, en un primer momento puede bastarnos como un indicador para nuestro problema. Si para su discusión seleccionamos una forma proposicional determinada, la ***proposición enunciativa simple***, eso no sucede porque esta forma proposicional haya desempeñado desde siempre una función ejemplar en la teoría filosófica de la proposición, sino que sucede por motivos que también harán que se llegue justamente a que esta forma proposicional determine de modo decisivo la doctrina del discurso en general —λόγος— (la lógica). ¿Cuáles son estos motivos? Ya los conocemos. El rasgo fundamental de la existencia cotidiana es aquel comportamiento indiferenciado respecto de lo ente justo en tanto que lo presente. La forma de discurso correspondiente en la que tal comportamiento se expresa en primer lugar y la mayoría de las veces —ya sea en el diálogo, en la narración, en el relato, en la proclama, en la explicación científica— es esta forma normal indiferente del enunciado: a es b. Porque en esta forma se impone primero el λόγος, y concretamente como algo que está presente también en el hablar cotidiano de unos hombres con otros, y luego además como el tipo de discurso que está presente predominantemente, la mayoría de las veces, este λόγος determi-

na la teoría filosófica del λόγος, la lógica. Es más, la teoría lógica del λόγος en tanto que proposición enunciativa asumió el dominio dentro de la teoría del λόγος en general en tanto que discurso y lenguaje, es decir, en la gramática. La construcción interna y los conceptos fundamentales y los cuestionamientos de la gramática general y particular como ciencia de los idiomas en un sentido amplio están desde hace siglos, y hoy siguen estando todavía, bajo el dominio de la lógica respectiva. Sólo lentamente comenzamos hoy a comprender que, con ello, toda la ciencia lingüística, y por tanto la filología, descansa sobre un fundamento frágil. Eso se evidencia cotidianamente en la filología en una circunstancia sencilla. Si se toma un poema como objeto de una interpretación filológica, entonces fracasan los medios de la gramática, y esto justamente en vista de formas de una configuración lingüística suprema. Tales análisis terminan la mayoría de las veces en lugares comunes o en frases literarias escogidas arbitrariamente. Y, sin embargo, también aquí estos fundamentos comienzan lentamente a vacilar, y lo nuevo es todavía tentativo y azaroso. También aquí vemos un proceso de transformación, de traslado de la filología a fundamentos nuevos. Pero también aquí se evidencia lo asombroso de que lo nuevo y lo viejo se comportan como si no sucediera absolutamente nada.

Si hemos dicho que la teoría griega del λόγος en el sentido de la proposición enunciativa determina la historia de la lógica en occidente, y a partir de ahí la ciencia de los idiomas en general, entonces, después de todo, hay que mencionar al mismo tiempo que el mismo *Aristóteles* que —recogiendo impulsos esenciales de *Platón*— avanzó por vez primera hasta una visión de la estructura de la proposición también reconoció y emprendió en su retórica la grandiosa tarea de someter a una interpretación las formas y configuraciones del discurso no tético. Ciertamente, por diversos motivos el poder de la lógica era demasiado fuerte como para dejar abierta a este intento una posibilidad propia de desarrollo.

Estas indicaciones tienen que bastar para mostrar que en el caso de este *problema de la proposición* se trata de todo menos de una pregunta especial. Encierra en sí la tarea de una confrontación fundamental con la lógica antigua, que ni siquiera puede plantearse en absoluto sin reconducir esta lógica a la metafísica antigua. Esta tarea es al mismo tiempo, en otra dirección, la fundamentación de la filología en el sentido más amplio, por la cual no entendemos ni el aprendizaje de memoria de reglas gramáticas y alteraciones fonéticas, ni la verborrea sobre literatura hecha a imitación de los literatos, sino la pasión por el λόγος, en el que el hombre se pronuncia en lo que tiene de más esencial, para exponerse al mis-

mo tiempo con tal expresión a la claridad y la profundidad y la necesidad de las posibilidades esenciales de su actuar, de su existir. Sólo desde aquí, aquello que en apariencia la filología tiene de sólo artesanal obtiene su legitimación interna y su auténtica, aunque relativa, necesidad.

En el intento de una primera interpretación del «en tanto que», hemos sido conducidos a la *proposición enunciativa.* Ahora se evidencia que esta proposición enunciativa, aunque es una forma necesaria dentro del discurso humano, y especialmente del discurso de la cotidianeidad, del comportamiento cotidiano de la existencia respecto de lo presente, sin embargo, justamente por ello, es una forma que encierra en sí todos los peligros y tentaciones con los que el entendimiento vulgar acecha al filosofar desde todas partes. ¿Pero por qué nos quedamos entonces con esta forma del discurso si después de todo estamos diciendo que *no es una forma original,* que no es una forma que muestre inmediatamente el problema? ¿Por qué no forzamos inmediatamente el problema del «en tanto que» en la dirección correcta? Porque se trata de ver *esta dimensión* como lo *enteramente otro,* lo cual sólo puede suceder si la destacamos frente a aquello en que nos movemos con toda evidencia. Pero esto enteramente otro en que se fundamentan el «en tanto que» y el «en su conjunto» tampoco queremos ponerlo sin más enfrente de la estructura proposicional, sino avanzar hasta aquél *a través de ésta.* Nos quedamos con la proposición enunciativa porque esta forma proposicional forma parte de la esencia del discurso cotidiano, y porque lo peculiar y al mismo tiempo tentador de esta forma proposicional sólo lo comprendemos realmente si somos capaces de avanzar a través de ella hasta algo enteramente distinto, sólo desde lo cual es comprensible la esencia de la proposición en este sentido. Con ello queda dicho que se trata de mostrar dónde está la propia estructura proposicional conforme a su posibilidad interna propia. Se trata de hacer visibles aquellas referencias en las que ya se mueve y se basa la proposición en cuanto tal, referencias que no las crea primero la proposición en cuanto tal, sino de las que ésta requiere para su propia esencia. Con este planteamiento, la proposición y el λόγος vienen ya a otra dimensión totalmente distinta. Ahora ya no son el centro de la problemática, sino lo que se desvanece en una dimensión que alcanza más allá. Ciertamente, toda esta consideración del problema de la proposición hay que limitarla aquí a los plexos que son apropiados para conducir al problema del mundo.

§ 72. *La caracterización de la proposición enunciativa (λόγος ἀποφαντικός) en Aristóteles*

Para asegurarle a nuestra tarea la vinculación interna con la tradición, pero al mismo tiempo para hacer visible en toda su simplicidad lo elemental del problema, enlazo con la caracterización de la proposición enunciativa tal como la dio *Aristóteles* en varios de sus tratados. Pero previamente hay que recordar otra vez el problema: mundo es la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto. En ello se han realzado el «en tanto que» y el «en su conjunto». Ambos guardan relación con la manifestabilidad. El «en tanto que» se tomó en el sentido de una «relación», introducida sólo como *indicación formal* del «en tanto que». Esta relación pertenece a la estructura de la proposición. La proposición es aquello que es verdadero o falso, es decir, que, en adecuación con aquello sobre lo que enuncia, da noticia de ello, lo hace manifiesto. El conjunto de estas referencias entre la relación de «en tanto que» y la estructura de la proposición y la verdad de la proposición, si lo miramos correctamente, sale a la luz en la primera interpretación decisiva que da *Aristóteles* del λόγος, aunque ciertamente sin que veamos ni nos apropiemos sin más ni del fenómeno del «en tanto que» ni de aquel carácter del «en su conjunto».

Para una orientación general de cómo desarrollo el problema del λόγος en atención a y en el contexto de la metafísica, remito a pasajes en los que he tratado el problema del logos, y concretamente en una forma que *difiere* de la actual. En el contexto de nuestro problema seguiremos otras direcciones del preguntar: *Ser y tiempo*, § 7 B, § 33 y § 44; *Kant y el problema de la metafísica*, § 7, § 11 y todo el tercer apartado del libro; *De la esencia del fundamento*, Primer apartado, el problema del λόγος en *Leibniz* en relación con la pregunta metafísica por el ser. Eso son sólo estaciones principales dentro de la historia del problema, no dan ninguna orientación completa sobre el desarrollo de la problemática misma.

a) El λόγος en su concepción general: discurso como significar (σημαίνειν), dar a entender. El suceder el convenir que mantiene juntos (γένεται σύμβολον – κατὰ συνθήκην) como condición de posibilidad del discurso

Atendemos en primer lugar a lo que dice *Aristóteles* en general sobre el λόγος. λόγος significa el discurso, el conjunto de lo hablado y de lo decible. En realidad, los griegos no tienen ninguna palabra correspondiente para nuestra palabra *Sprache*, «lenguaje». λόγος en tanto que lenguaje mienta

aquello que nosotros entendemos por lenguaje, pero al mismo tiempo mienta más que el conjunto del vocabulario: concretamente la capacidad fundamental de poder hacer discurso y, en consecuencia, de hablar. Así pues, los griegos caracterizan al hombre como ζῷον λόγον ἔχον, el ser vivo que tiene como posesión esencial la posibilidad del discurso. El animal es, en calidad de ser vivo al que le falta esta posibilidad del discurso, ζῷον ἄλογον. Esta definición del hombre se transmitió luego a la concepción tradicional del hombre, según la cual más tarde, por motivos que ahora no desarrollamos, λόγος se tradujo por el latín *ratio*. Entonces se dijo que el hombre es *animal rationale*, un ser vivo racional. A partir de esta definición, ustedes ven cómo el problema decisivo en la Antigüedad, en la que el hombre está definido a partir del discurso y del lenguaje, se pierde, y el lenguaje se vuelve a introducir sólo posteriormente, pero toda la problemática queda por tanto sin raíz. Si el λόγος representa en la Antigüedad el fenómeno a partir de cual se comprende al hombre en lo que tiene de propio, y si nosotros mismos decimos que la esencia del hombre es *configuradora de mundo*, entonces en ello se expresa que, si ambas tesis guardan alguna conexión en general, entonces λόγος, *lenguaje y mundo* guardan una relación interna. Incluso podemos ir más allá y poner esta definición de la Antigüedad en relación con nuestra definición del hombre. Desde la discusión de la segunda tesis, hemos oído que el animal se caracteriza por un estar abierto, concretamente en su conducta respecto de aquello que llamamos el anillo. Al animal le falta percibir como un ente aquello a lo cual está abierto. Pero en tanto que el λόγος guarda relación con el νοῦς y con el νοεῖν, el percibir algo, podemos decir que del hombre forma parte un estar abierto a... *de tal tipo* que este estar abierto a... tiene el carácter de *percibir algo en tanto que algo*. A este tipo del referirse a lo ente lo llamamos comportamiento, a diferencia de la conducta del animal. De este modo, el hombre es ζῷον λόγον ἔχον, mientras que el animal es ἄλογον. Por muy distintos que nuestra interpretación y cuestionamiento sean respecto de los de la Antigüedad, objetivamente no dicen nada nuevo, sino, como siempre y en todas partes en la filosofía, puramente lo mismo.

Ahora bien, ¿qué es el λόγος en esta concepción general, según la cual significa lo mismo que lenguaje? *Aristóteles* dice: Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός[9]: cada discurso, todo hablar, tiene en sí la posibilidad de dar a significar algo, aquello que nosotros entendemos. Todo hablar —conforme a su esencia y su misión más íntimas— pone en la dimensión de la

[9] Aristóteles, *Organon*. Edic. Th. Waitz. Leipzig, 1844. Vol. 1, *Hermeneutica (de interpretatione)*, cap. 4, 17 a 1.

comprensibilidad, es más, el discurso y el lenguaje constituyen justamente esta dimensión de la comprensibilidad, del mutuo expresarse, pedir, desear, preguntar, narrar. El discurso da a entender y exige comprensión. Conforme a su esencia, se dirige al libre comportamiento y actuar de los hombres entre sí.

El λόγος da a entender. Esta función esencial del discurso tiene un carácter propio que *Aristóteles* indica brevemente cuando dice: λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται, κατὰ συνθήκην[10]: este dar-a-entender del discurso no es un funcionar tal como lo conocemos del órgano, que, puesto en actividad, produce forzosamente un rendimiento, no es φύσει. El hablar no es un transcurso de procesos, como por ejemplo la digestión o la circulación de la sangre: ἀλλὰ κατὰ συνθήκην. En un pasaje precedente, *Aristóteles* da una aclaración de esta expresión que resulta decisiva para la visión de la esencia del discurso. El λόγος es κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον, ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα[11]: ninguna palabra del lenguaje es lo que es en función de una conexión puramente física, en función de un proceso natural, tal como por ejemplo, en el caso del animal, un grito se desata a causa de algún estado fisiológico. Más bien, la palabra y toda palabra es ὅταν γένηται σύμβολον, siempre que sucede un *símbolo*. Ciertamente, los sonidos inarticulados que emiten los animales indican algo, los animales pueden incluso —tal como solemos decir, aunque de manera inapropiada— entenderse entre ellos, pero ninguna de estas emisiones que hacen los animales son palabras: son meros ψόφοι, sonidos. Son una emisión de voz (φωνή) a la que le falta algo, concretamente el *significado*. El animal no mienta ni entiende con su grito. Eso ha conducido a enlazar la diferencia entre emisión de voz y palabra cargada de significado, como dice la última formulación, y a decir que el hombre tiene, además de la emisión de voz, y unido a ésta, un significado que él entiende. Con ello, el problema se ha desplazado de entrada a un contexto equivocado. Sucede justamente al revés. Nuestra esencia es de entrada de tal modo que entiende y configura comprensibilidad. Porque nuestra esencia es así, por eso las emisiones que nosotros también producimos pueden tener un significado. El significado no le crece a los sonidos, sino a la inversa, sólo a partir de significados ya configurados y que se configuran se configura la acuñación del sonido. El λόγος es ciertamente φωνή, pero no primariamente y luego, además, otra cosa, sino al contrario, es primariamente otra cosa

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, cap. 2, 16 a 27 ss.

y en ello también... φωνή. ¿Primariamente qué? κατὰ συνθήκην. Que se da una diferencia esencial entre la emisión de voz animal (φωνή) y el discurso humano en el sentido más amplio *Aristóteles* lo indica diciendo que el discurso humano es κατὰ συνθήκην, que él interpreta como ὅταν γένηται σύμβολον. El κατὰ συνθήκην se basa en la γένεσις de un σύμβολον.

La pregunta es: ¿qué entiende *Aristóteles* por ὅταν γένηται σύμβολον? Sobre ello no nos da ninguna información más precisa. Pero en este contexto podemos obtener una visión, que *Aristóteles* tiene aquí presente, si preguntamos qué significa σύμβολον. Tenemos que guardarnos de traducir σύμβολον como «símbolo», y de aplicar para σύμβολον un concepto de símbolo que hoy hay en circulación. συμβολή significa amontonar lo uno con lo otro, cohesión de lo uno con lo otro, es decir, tener uno junto a otro, agregar uno a otro y encajar uno en otro. Por eso σύμβολον significa lo mismo que la juntura, la soldadura, la articulación, donde lo uno no sólo está llevado junto a lo otro, sino que se mantienen mutuamente, de modo que se ajustan mutuamente. σύμβολον es aquello que, mantenido junto, se armoniza mutuamente, y en ello se evidencia como mutuamente perteneciente. σύμβολα, símbolos en el sentido original concreto, son por ejemplo las dos mitades de un anillo que dos amigos mutuamente hospitalarios se dividen entre sí y transmiten en herencia a sus hijos, de modo que más tarde éstos, si han de encontrarse, al mantener juntas las mitades del anillo, en tanto que se ajustan, se reconocen como perteneciéndose mutuamente, es decir, amigados por parte de los padres. Aquí no hay que seguir la historia posterior del significado de esta palabra. Éste es el significado interno de σύμβολον: el estar mantenidos mutuamente y, al mismo tiempo, acreditarse como perteneciéndose mutuamente, o, como decimos en general, el convenir en un mantener juntos y mantener mutuo (comparar).

Pero ahora dice *Aristóteles*: el discurso es lo que es, es decir, configura un círculo de *comprensibilidad*, si es una γένεσις de un σύμβολον, si sucede un *ser mantenido junto* en el que simultáneamente sucede un *convenir*. Discurso y palabra están en el suceder del símbolo sólo si y en tanto que sucede un convenir y un mantener junto. Este suceder es la condición de posibilidad del discurso. Tal suceder falta en el animal, que sin embargo produce sonidos. Estos sonidos designan algo, como decimos, dan noticia de algo, y sin embargo las emisiones no son palabras, no tienen significado, no pueden dar a significar nada. Eso sólo lo posibilita la génesis del símbolo, todo el suceder en el que sucede de entrada un mantener junto, un *mantenerse junto el hombre con algo*, de tal modo que el hombre, con aquello con lo que se mantiene junto, puede convenir en el modo del mentar. El hombre se mantiene junto con otra cosa, y concretamente conforme a su esencia,

en tanto que se comporta respecto de otro ente y con base en este comportamiento respecto de otra cosa puede mentar esto otro en cuanto tal. En tanto que los sonidos surgen dentro de tal suceder y surgen para este mentar, entran al servicio de significados que, por así decirlo, les corresponden de esta manera. Sólo es mantenido junto algo que es mentado en cuanto tal en la emisión y con lo que, unificándolo, conviene. Sonidos que surgen de y para esta *referencia fundamental del hacer convenir que mantiene junto* son palabras. Las palabras, el discurso, suceden en y desde tal convenir con aquello que de entrada es mentable y captable en cuanto tal, con aquello sobre lo cual varios pueden y tienen que convenir simultáneamente unos con otros en tanto que aquello que ha de estar mentado en el discurso. Porque el λόγος se funda en la γένεσις del σύμβολον, por eso es κατὰ συνθήκην, por *convenio*.

Lo que, de modo totalmente oscuro y casual y sin ninguna explicación, *Aristóteles* ve con una mirada genial bajo el título de σύμβολον no es otra cosa que lo que nosotros llamamos hoy la *transcendencia*. Sólo hay lenguaje en un ente que, conforme a su esencia, *transciende*. Éste es el sentido de la tesis aristotélica: un λόγος es κατὰ συνθήκην. Lo que se ha hecho de esta tesis aristotélica en la interpretación no quiero contarlo. Pero tampoco es casual que precisamente aquí se haya interpretado erróneamente, porque, en la reflexión sobre la esencia del λόγος, antes de *Aristóteles* aparecieron de hecho dos teorías y tesis que dan la impresión de que *Aristóteles* se haya puesto de parte de una de las tesis. *Aristóteles* dice: el λόγος no es φύσει, no es el producto de ningún suceder ni de ningún trancurso físicos, no es nada como la digestión y la circulación de la sangre, sino que tiene su γένεσις en algo totalmente distinto, no φύσει sino κατὰ συνθήκην. Con eso se corresponde, de la teoría anterior del λόγος, que el lenguaje sea θέσει: las palabras no surgen, no suceden ni se configuran como procesos orgánicos, sino son lo que son en función de un convenio. En tanto que también *Aristóteles* dice κατὰ συνθήκην, parece que opina que el lenguaje se configura de este modo, que los sonidos se producen y que los hombres se ponen de acuerdo: por tal cosa, queremos entender esto y esto. Eso sucede, pero no atina con la esencia interna de la propia γένεσις del lenguaje, que *Aristóteles* vio de modo mucho más profundo, partiendo en cierta manera de estas teorías pero superándolas con nuevos pasos decisivos. Las palabras surgen de aquel *convenio esencial* de los hombres entre sí conforme al cual, *en su estar unos con otros, están abiertos a lo ente que les rodea*, acerca del cual pueden, en lo particular, coincidir o —como eso significa también al mismo tiempo— no coincidir. Sólo con base en este convenir esencial original es posible el discurso en su función esencial, el σημαίνειν, el dar a entender lo comprensible.

b) El discurso mostrativo (λόγος ἀποφαντικός) en su posibilidad de desencubrir-ocultar (ἀληθεύειν – ψεύδεσθαι)

De este modo, hemos obtenido en primer lugar la comprensión de en qué se basa la posibilidad interna del λόγος en este sentido totalmente amplio. Pero ahora dice *Aristóteles*: λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, aunque todo λόγος da a entender, ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς[12], sin embargo, no todo discurso es *mostrativo*, es decir, tal que, en el modo de su dar a entender, tenga la tendencia específica meramente de mostrar lo que mienta en cuanto tal. Sólo el λόγος ἀποφαντικὸς, el discurso mostrativo, es aquel al que nos referimos como *proposición enunciativa*. Un λόγος no apofántico es, por ejemplo, el εὐχή, el rogar. Cuando hablo rogando, este discurso no quiere informar al otro sobre algo en el sentido de que yo amplíe sus conocimientos. Pero el ruego tampoco es la comunicación de que yo deseo algo, de que estoy colmado por un deseo. Este discurso tampoco es el mero desear, sino la realización concreta del «rogar a otro». Aristóteles dice: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν. ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειοτέρα ἡ σκέψις. ὁ δὲ ἀποφαντικὸς τῆς νῦν θεωρίας[13]: la investigación de estos tipos de discurso que no tienen el carácter de mostrar, de hacer ver constatando qué y cómo es algo, la investigación de estos λόγοι corresponde a la retórica y la poética. Pero el λόγος enunciativo es ahora el objeto de la consideración actual.

Todo λόγος es σημαντικός, por lo que *Aristóteles* también dice que el λόγος es φωνὴ σημαντική, un configurar comprensibilidad que se emite con la voz, pero no todo λόγος σημαντικός es ἀποφαντικός. La pregunta es entonces: ¿qué λόγος es apofántico, y *merced a qué* lo es? ¿Qué distingue al discurso apofántico frente a todos los demás? *Aristóteles* dice: ἀποφαντικός es sólo el λόγος, ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει[14], en el que sucede el ser verdadero y falso. Así dice la traducción habitual, la natural, y si se difiere de ella, entonces eso se considera arbitrariedad. Pero tenemos que diferir de ella, porque la traducción aparentemente literal no da en absoluto aquello que los griegos entendieron con esta determinación y que es lo primero que puede conducirnos al problema del λόγος. Aristóteles dice ἐν ᾧ... ὑπάρχει, un discurso es enunciativo porque en él no simplemente sucede, sino que *en él se encuentra como subyaciente*, constituyendo de consuno su *fundamento* y su *esencia*, la ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. *Aristóteles* emplea la forma medial ψεύδεσθαι: hacerse engaño, ser en sí mismo engañoso. Es

[12] *Ibid.*, cap. 4, 17 a 2 s.
[13] *Ibid.*, cap. 4, 17 a 5 ss.
[14] *Ibid.*, cap. 4, 17 a 2 s.

mostrativo aquel λόγος de cuya esencia forma parte, entre otras cosas, poder ser engañoso. Engañar significa aparentar algo, hacer pasar algo por algo que no es, o presentar algo que no es así y así como siendo así. Este engañar, este ser engañoso que forma parte de la esencia del λόγος, este hacer pasar algo por algo que no es, este representar es, en consecuencia, respecto de aquello sobre lo que engaña, un *ocultar*. Es mostrativo aquel λόγος de cuya posibilidad forma parte poder ocultar. Tenemos que decir: de cuya *posibilidad* forma parte, porque *Aristóteles* enfatiza: ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, o lo uno o lo otro, pero uno de los dos, en sí la posibilidad de lo uno o de lo otro, o bien ocultar, o bien no ocultar, sino, precisamente, *sustraer del ocultamiento*, es decir, no ocultar, sino *desencubrir*: ἀ-ληθεύειν[15].

Es decir, mostrativo, apofántico, es aquel λόγος de cuya esencia forma parte o bien desencubrir, o bien ocultar. Con esta posibilidad queda caracterizado lo que significa apofántico: mostrativo. Pues *también el* λόγος *ocultador es mostrativo*. Si no lo fuera conforme a su esencia interna, entonces nunca podría hacerse engañoso. Pues justamente si yo quiero aparentar algo a otro tengo que estar ya previamente en la actitud de querer mostrarle algo. El otro tiene que tomar de entrada mi discurso como de tal tendencia a mostrar: sólo así puedo engañarle sobre algo. Con ello queda trazado el problema para la interpretación de la esencia del λόγος. Tenemos que preguntar: *¿en qué se fundamenta esta posibilidad interna de ocultar o de desencubrir?* Cuando hayamos respondido a esta pregunta, podremos responder a la pregunta: ¿cómo se relaciona aquello que designamos como la estructura de «en tanto que» con la estructura interna del λόγος? La estructura de «en tanto que» ¿es sólo una propiedad del λόγος, o es al cabo algo original, la condición de posibilidad de que un λόγος pueda ser en general lo que es?

Antes de indagar estas preguntas, resumamos de nuevo lo que hemos dicho hasta ahora sobre el λόγος, y recordemos al mismo tiempo el problema que nos guía. En toda la agitación de su conducta, el animal está *absorbido* por aquello a lo que está referido en esta conducta. Por tanto, aquello *con lo que* guarda relación nunca le está dado en su ser-qué en cuanto tal, no como aquello que es y como lo es, *no en tanto que ente*. La conducta del animal nunca es un percibir algo en tanto que algo. En tanto que esta posibilidad de tomar *algo en tanto que algo* la tratamos como una característica del fenómeno del mundo, la estructura de «en tanto que» es una determinación esencial de la estructura del mundo. Con ello, el «en tanto qué»

[15] Traducimos *verbergen* como «ocultar», *entbergen* como «desencubrir» y *enthüllen* como «descubrir». *(N. del T.)*

está dado como un *punto de arranque posible del problema del mundo*. La estructura de «en tanto que» la hemos reconducido formalmente a la proposición enunciativa. Ésta es una forma normal del discurso humano, que desde la primera reflexión en la filosofía antigua determinó no sólo la teoría del discurso, la lógica, sino, juntamente con ello, también la gramática. Por eso, si la exposición del problema de la conexión entre la estructura de «en tanto que» y el enunciado la orientamos con arreglo al λόγος, eso no es por un interés histórico arbitrario, sino que tiene la intención de introducir en el carácter elemental del problema. El problema de la conexión entre el «en tanto que» y el λόγος lo consideramos orientándolo a lo que *Aristóteles* dice sobre el λόγος. Pues la reflexión antigua alcanza con él su punto culminante. Llevó por vez primera el problema a la base correcta y lo interpretó en amplia medida de tal modo que, si tenemos ojos para ver, podemos obtener de ahí ciertas directrices para nuestro problema. Dicho muy en general, según él, el λόγος es la posibilidad del *discurso* y de *hablar* en general. Desde ahí, a la Antigüedad le resulta evidente tomar el discurso en el sentido más amplio como un momento esencial del hombre mismo, y definir por tanto al hombre como ζῷον λόγον ἔχον, un ser vivo que está abierto a, que puede pronunciarse sobre aquello a lo que está abierto. Éste es el carácter general de la concepción del λόγος. Pues bien, ahora surge la pregunta de en qué se puede ver la esencia *universal* del λόγος. λόγος σημαντικός es una emisión que da a significar en sí misma, que configura un círculo de comprensibilidad. La pregunta siguiente es: ¿qué significa σημαντικός? *Aristóteles* dice: este suceso no es un proceso natural, sino algo que sucede con base en un *convenio*. La esencia del convenio consiste en que sucede la génesis del símbolo, génesis que nosotros interpretamos como convenir el hombre con aquello respecto de lo cual se comporta. Con base en el convenir con lo ente, el hombre puede y tiene que aportar su comprensión para la emisión, y configurar conexiones de sonido tales que sean acuñaciones de significados, emisiones que nosotros llamamos palabras y frases[16]. *Todo* discurso queda determinado por esta γένεσις del σύμβολον. Pero *no todo* discurso es un λόγος ἀποφαντικός, un discurso enunciativo, uno tal cuya tendencia consista en *mostrar* el «acerca de qué» del hablar *en cuanto tal*. ¿Qué es entonces lo que determina a tal λόγος? Que en él sucede el

[16] *Wörter und Worte* son los dos plurales de *Wort*, «palabra». El primero se refiere a la palabra como unidad sintáctica, y como plural más bien a una multiplicidad de palabras desligadas entre sí, por ejemplo en el sentido en que un diccionario es una lista de palabras sueltas: *Wörterbuch*; el segundo apunta más bien al significado, y como plural, a una serie de palabras que constituyen una frase en tanto que unidad superior. Así se habla, por ejemplo, de «las palabras de Jesús», *Jesu Worte*. *(N. del T.)*

ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, el *desencubrir* o el *ocultar*. El λόγος mostrativo es, por tanto, el que tiene en sí la posibilidad de desencubrir y de ocultar. Hay que observar que esta posibilidad de desencubrir y de ocultar no es una propiedad casual del λόγος, sino su esencia interna. El λόγος mostrativo también tiene que ser mostrativo cuando oculta. Para juzgar falsamente, para confundir, yo, en tanto que hablo, tengo que vivir en una tendencia del habla que se dirija a mostrar algo. También el ocultar se fundamenta en una tendencia a mostrar. El otro tiene que haber tomado mi discurso de tal modo que él le deba comunicar algo. El carácter de la tendencia a mostrar subyace tanto al desencubrir como también al ocultar.

c) El percibir algo en tanto que algo, que configura unidad (σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων), la estructura de «en tanto que» como fundamento esencial de la posibilidad del desencubrir-ocultar del λόγος mostrativo

Pues bien, si queremos indagar con más precisión esta estructura del λόγος apofántico, tenemos que preguntar: ¿qué relación guarda este *específico* λόγος ἀποφαντικός con la esencia *general* del λόγος, con el σημαίνειν? Acabamos de escuchar que la esencia del discurso en general, del no apofántico y del apofántico, consiste en el σημαντικός, en la γένεσις del σύμβολον, en el suceder este rasgo fundamental de un convenir que mantiene juntos. Cuando un discurso pasa a ser *apofántico*, este σημαντικός tiene que transformarse del modo caracterizado, es decir, *no* sucede *simplemente en general* un convenir entre el significado y lo mentado, sino que el significado y el contenido significativo del λόγος ἀποφαντικός convienen *de tal modo* con lo significado, que, en tanto que discurso y en el hablar, lo significado quiere *mostrarse* a sí mismo. La tendencia del discurso es ahora *hacer ver* aquello sobre lo que trata el discurso, hacer ver y sólo eso. La «proposición enunciativa» es un discurso que en sí mismo, según la intención de su discurso, es o bien *desencubridor* o bien *ocultador*. Por muy elemental que sea esta caracterización, así de decisiva es para la comprensión de todo el problema del λόγος. Allí está el criterio para su historia, en qué medida se ha alejado hasta el día de hoy del suelo de enraizamiento. Todas las reformas de la lógica tienen que seguir siendo sólo azarosas si no nacen de la recepción de lo más íntimo de esta problemática. Por indicar sólo una cosa: por diversos motivos, la filosofía avanza hoy a la dialéctica y a la renovación del método dialéctico en relación con una renovación de la filosofía hegeliana. La dialéctica se mueve en un hablar, λόγος, y un hablar en contra, sentencia y contrasentencia. La posibilidad de que un hablar, un λόγος, se halle frente

a y contra otro λόγος, la ἀντικεῖσθαι de λόγος y λόγος, sólo se entiende si sabemos lo que es el propio λόγος. Sólo entonces sabemos lo que es la dialéctica, y sólo entonces sabemos si la dialéctica está justificada y es necesaria, o si no es un recurso de emergencia porque tal vez no comprende el problema del λόγος. Lo que hoy se permite en la filosofía e incluso en la teología acerca de este problema rebasa toda fantasía.

De la problemática del λόγος seguimos sólo *una* línea, para desarrollar el problema del «en tanto que» y del «en su conjunto». Ha resultado que lo distintivo del λόγος ἀποφαντικός es el poder desencubrir u ocultar. Esta *posibilidad* de lo uno o de lo otro constituye la esencia positiva de este λόγος. Ahora preguntamos por el *fundamento* de esta esencia. ¿En qué se fundamenta esta posibilidad bien de desencubrir, bien de ocultar? ¿Cómo tiene que ser en sí mismo el λόγος, conforme a su estructura esencial más íntima, para le sea posible el desencubrir o el ocultar? *Aristóteles* da información sobre ello (en un lugar que no es irrelevante para todo el problema) en su tratado Περὶ ψυχῆς Γ6[17]. Aquí se trata de la esencia de la vida y de los grados de lo viviente (cfr. arriba λόγον ἔχον – ἄλογον). La información no se da entonces dentro de la teoría en cuanto tal del λόγος ἀποφαντικός, aunque también allí se la mencione (cfr. más abajo). Es curioso que precisamente en este tratado *De la esencia de la vida* se hable del λόγος. Pero eso deja de ser curioso si pensamos que *Aristóteles* piensa muy ampliamente el concepto de vida, en el sentido de que en él se concibe el ser vegetal, el animal y el humano. En el tercer libro de este tratado se trata justamente de lo vivo en el sentido del hombre. Lo que distingue al hombre es el λόγος. Por eso, en este tratado se trata del λόγος. En este pasaje, *Aristóteles* da información sobre en qué se fundamenta la posibilidad del λόγος de ser o bien verdadero o bien falso. Dice: ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων[18]: en el campo de aquello respecto de lo cual se vuelve posible tanto lo ocultador como también lo desencubridor, ahí ha sucedido ya tal cosa como una composición (un reunir) de lo percibido, de tal modo que lo percibido constituye en cierta manera una unidad. El *fundamento de la posibilidad* del desencubrimiento o del ocultar es este *configurar una unidad.* Donde hay desencubrimiento u ocultamiento, ahí hay λόγος ἀποφαντικός; donde hay éste, ahí hay —perteneciendo a su más íntima posibilidad, subyaciente a aquel desencubrir y ocultar— «síntesis», composición, reunión (posición de un juntamiento en cuanto tal, configu-

[17] *Aristotelis De Anima.* Edic. W. Biehl. 2.ª edición (edit. O. Apelt). Leipzig, 1911.

[18] *Ibid.,* Γ 6. 430 a 27 s.

ración de unidad), tomar[19] un juntamiento percibiéndolo, unidad, concretamente de lo percibido. Al λόγος le subyace un *percibir*, νόησις, νοῦς, un percibir algo; o él *es*, conforme a su esencia, tal percibir algo (cfr. arriba σύμβολον). El λόγος se fundamenta, conforme a su posibilidad interna, en el νοῦς, en latín *ratio*, de donde resulta la equiparación con el λόγος, porque éste es νοῦς. De ahí procede también la traducción como *animal rationale* de la definición del hombre como ζῷον λόγον ἔχον. Dicho brevemente: un *percibir que configura unidad* (configurar unidad percibiendo) es el fundamento esencial de la posibilidad de desencubrir o de ocultar, no sólo de lo uno o de lo otro, sino del «o... o» o del «tanto... como» de ambos, y por tanto el fundamento esencial para cada uno en cuanto tal, el cual sólo es *en* este «o... o» o *en* el «tanto... como».

La pregunta es ahora: ¿cómo fundamenta *Aristóteles* esta tesis, y cómo muestra que el desencubrir y el ocultar exigen necesariamente, como la condición de su posibilidad, una σύνθεσις? La σύνθεσις es, dicho brevemente, la condición de posibilidad del ψεῦδος. Por eso *Aristóteles* puede decir directamente: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί[20]: donde hay engaño (ocultar), ahí está aquel configurar unidad percibiendo. Esto es sólo lo que dice la tesis. *Aristóteles* da enseguida la fundamentación: καὶ γὰρ ἄν τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν[21]: pues cuando uno dice, y concretamente en el modo de querer engañar al otro, que el blanco *no es blanco*, ya ha traído a una unidad lo «no blanco» con el blanco. Este juntamiento tiene que estar configurado de entrada, para poder decir engañando que algo es esto y no esto. Dicho en lo fundamental: para poder mostrar algo en general —ya como es, ya como no es—, es decir, para poder desencubrir u ocultar mostrativamente, *aquello* que se trata de mostrar ya tiene que *estar percibido* de entrada en la *unidad de sus determinaciones*, desde las cuales y en las cuales es determinable explícitamente, y concretamente con el carácter del *en tanto que esto y esto*. Por eso está percibido ya de entrada en tanto que esto y esto. Cuando *Aristóteles*, en este contexto, habla de σύνθεσις, se está refiriendo a lo que nosotros llamamos la estructura de «en tanto que». Se refiere a esto ciertamente sin entrar expresamente en la dimensión de este problema. La *estructura de «en tanto que»*, el *previo percibir*

[19] *Ver-nehmen*. *Vernehmen* significa «percibir», pero escribiéndolo *Ver-nehmen* se quiere significar *Nehmen*, «tomar», pero con énfasis del carácter transitivo de este tomar, en el sentido de que tomar es siempre tomar algo, en este caso tomar un juntamiento. Para recoger ambos sentidos, traducimos *ver-nehmen* como «tomar percibiendo». *(N. del T.)*

[20] *Ibid.*, Γ 6. 430 b 1 s.

[21] *Ibid.*, Γ 6. 430 b 2 s.

configurando unidad algo en tanto que algo, es la *condición de posibilidad* de la *verdad* y la *falsedad* del λόγος. La pizarra negra tengo que haberla tenido a la vista ya *en tanto que* algo *unitario* para poder descomponer lo percibido en el juicio.

En la primera caracterización introductoria y superficial del «en tanto que», dijimos sólo que sucede allí donde sucede la proposición enunciativa, a la que se le atribuye el ser verdadero o el ser falso. Ahora se hace clara ya una conexión dentro del λόγος, y concretamente de tal modo que la propia estructura de «en tanto que» es la condición de posibilidad del λόγος ἀποφαντικός, si es que éste se distingue por el ἀληθές y el ψεῦδος. El «en tanto que» no es una propiedad del λόγος, algo que se le adhiere y a lo que se le fuerza como algo extraño, sino que, a la inversa, la estructura de «en tanto que» es en general por su parte la condición de posibilidad de este λόγος.

d) El percibir configurando unidad algo en tanto que algo del enunciado afirmativo y negativo como un reunir que descompone (σύνθεσις – διαίρεσις)

Pero tenemos que ver aún más claramente, para agotar por completo la interpretación anterior del λόγος en la dirección de nuestro problema. El «en tanto que» está en *Aristóteles* bajo el título de σύνθεσις. Pero, ¿no es eso lo mismo que nosotros también hemos indicado, a saber, que en el «en tanto que» se piensa una *relación*? Pero ahora se evidencia que la σύνθεσις no es simplemente una relación en sentido formal: todo es relación. El «en tanto que» forma parte de una σύνθεσις, de un *referir*, concretamente de una σύνθεσις νοημάτων, de un enlazar representaciones, de un configurar unidad percibiendo o de un percibir configurando unidad. Pero si la estructura de «en tanto que» pertenece a una síntesis tal —de qué modo, queda en un primer momento oscuro—, entonces de ahí obtenemos aún más. El συν se refiere a un juntamiento, a una unidad, en concreto, manifiestamente, no a una unidad por juntamiento de partes, luego a una unidad *original*, que es una totalidad antes que las partes. συν: totalidad, *¿en su conjunto?* La propia estructura de «en tanto que» muestra por tanto una conexión esencial con lo segundo por lo que estamos preguntando aquí: el «en su conjunto».

Lo dejamos estar como un problema. Pues, primeramente, nuestro intento de atribuir la estructura de «en tanto que» a la σύνθεσις se vuelve altamente cuestionable si consideramos que *Aristóteles*, inmediatamente

después de mostrar la conexión entre ψεῦδος y σύνθεσις, dice: ἐνδέχεται δέ καί διαίρεσιν φάναι πάντα[22]: todo lo que yo he mostrado bajo el título de σύνθεσις se lo puede llamar también διαίρεσις, *descomponer*, es decir, también se lo puede captar en cuanto tal así. Lo aclaramos primeramente al hilo de un ejemplo, en concreto apoyándonos en lo que el propio *Aristóteles* aduce: el blanco no es blanco. Aquí subyace un previo reunir el blanco y lo no blanco. Y precisamente este reunir es también un descomponer. Sólo podemos mantener juntos lo uno con lo otro si este mantener juntos sigue siendo en sí mismo un mantener separados. La σύνθεσις νοημάτων es en sí ya, originalmente, también διαίρεσις. El percibir es, en sí, *reunir descomponiendo.* En tanto que tal, es el fundamento esencial para la posibilidad de desencubrir o de ocultar del λόγος, es decir, del λόγος ἀποφαντικός.

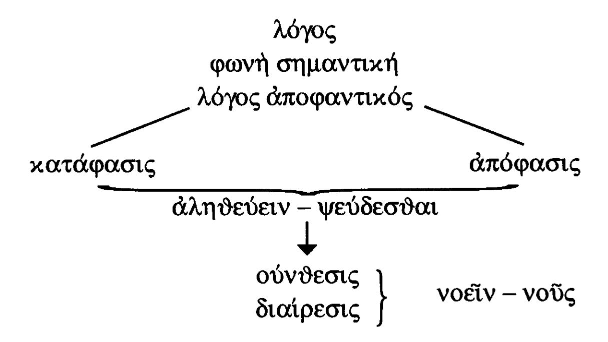
Esta conexión estructural *Aristóteles* la expresa ya brevemente al comienzo de su tratado sobre el λόγος ἀποφαντικός así: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές[23]. El desencubrir y ocultar del discurso mostrativo se da sólo donde sucede este percibir que reúne y descompone. En la *Metafísica*[24] sigue diciendo: ἀληθές, tanto como ψεῦδος, es περὶ σύνθεσιν... καὶ διαίρεσιν: es asistido por..., depende de..., se funda en el reunir y descomponer. Para la σύνθεσις, emplea también la expresión συμπλοκή o συνάπτειν. Cómo es posible que algo, en concreto el comportamiento del hombre, sea en sí al mismo tiempo reunir y descomponer, no sucesivamente, sino conforme a su estructura unitaria: ése es el problema. El desarrollo de este problema no es otra cosa que la interpretación de la esencia del «en tanto que», y por tanto de una parte componente esencial del mundo en general.

Se trata de atender bien a que todo ἀληθεύειν del λόγος ἀποφαντικός se funda en la σύνθεσις y la διαίρεσις: asimismo todo ψεύδεσθαι. Esta visión es de una significación de mucho alcance, no sólo para el problema objetivo en general, sino también para la interpretación de toda la doctrina del λόγος en *Aristóteles* (cfr. *De interpr.*, cap. 5). Al λόγος ἀποφαντικός, en vista de su logro fundamental, *Aristóteles* lo llama también brevemente ἀπόφανσις, mostración de algo en aquello y según aquello que es o que no es (*De interpr.*, cap. 5, 17 a 20). La ἁπλῆ ἀπόφανσις tiene por consiguiente dos formas fundamentales: o bien es ἀπόφανσίς τινος κατά τινος, o bien ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος. La φάσις, el λόγος, es por consiguiente

22 *Ibid.*, Γ 6. 430 b. 3 s.
23 *Aristotelis Organon. Ibid. Hermeneutica (de interpretatione),* cap. 1, 16 a 12 s.
24 *Aristotelis Metaphysica. Ibid.*, E 4, 1027 b 19.

κατάφασις o ἀπόφασις (*De interpr.*, cap. 5, 17 a 23 - cap. 6 a 23). Lo mostrativo es o bien mostrar *asignando*, o bien mostrar *denegando*: la pizarra es negra, la pizarra no es roja. El mostrar puede ser de tal modo que atribuya algo a aquello a lo que se refiere la mostración, o de tal modo que en la mostración desasigne, que deniegue algo a lo que hay que mostrar: la pizarra no es roja. En ambos casos sucede un mostrar la pizarra en cuanto tal, y en ambos casos un mostrar *desencubridor*, verdadero. La pizarra no es negra, la pizarra es roja: también aquí una atribución y una denegación, en ambos casos la tendencia a la mostración, en ambos casos *ocultadora*, falsa. De aquí resulta que si todo λόγος verdadero y todo λόγος falso puede ser o bien κατάφασις o bien ἀπόφασις, y si todo λόγος verdadero y todo λόγος falso se fundamenta en cuanto tal en la percepción de σύνθεσις y διαίρεσις, entonces ésta subyace también a toda κατάφασις y a toda ἀπόφσις. Todo enunciado de κατάφασις es en sí σύνθεσις y διαίρεσις, igualmente toda ἀπόφασις, y no la κατάφασις una σύνθεσις y la ἀπόφασις una διαίρεσις. Estas diferencias se hallan en dimensiones totalmente distintas. Además, la distinción entre σύνθεσις y διαίρεσις no es una distinción entre tipos de la ἀπόφανσις, sino una distinción que articula justamente la esencia original y unitaria de una estructura y de un fenómeno estructurado. Y este fenómeno lo buscamos bajo el título del «en tanto que».

En función del desarrollo dado hasta aquí de la doctrina del λόγος, para abarcar de un vistazo la conexión interna, podemos fijar el problema *esquemáticamente*. *Aristóteles* parte del λόγος en general. La esencia del λόγος es σημαντικός, el significar. Desde aquí, pasa al λόγος particular en tanto que λόγος ἀποφαντικός. Como acabamos de oír, λόγος proposición enunciativa es o bien un atribuir o bien un denegar. La pizarra no es roja, si nos quedamos con el juicio verdadero. κατάφασις y ἀπόφασις son las dos formas del λόγος ἀποφαντικός. Ambas formas son en sí mostrativas conforme a su tendencia fundamental. También en la proposición negativa quiero decir lo que la pizarra es o no es. Ambas formas fundamentales están en la posibilidad de ser verdaderas o ser falsas. Pues bien, esto, y por tanto la estructura global del λόγος ἀποφαντικός, se fundamenta en la σύνθεσις, que en sí misma es simultáneamente διαίρεσις. La unidad de esta estructura es la esencia del νοῦς. Tenemos que tener presente esta conexión de fundamentación para entender la interpretación posterior, en cuyo transcurso toparemos con un nuevo momento desde el cual puede desarrollarse la estructura de «en tanto que» en su conjunto.



e) La mostración (ἀπόφανσις) del enunciado como hacer ver lo ente en tanto que aquello que es y como lo es

Hemos dicho a modo de introducción que el «en tanto que» es una *relación*. Ahora hemos visto, en primer lugar, que este referir busca una σύνθεσις, que es un referir que *reúne*. Pero no sólo eso, sino que el reunir es *en sí* un *descomponer*. Pero no sólo esta estructura doble, sino más aún, el referir en tanto que un hacer, actuar, suceder, es uno tal de νοήματα, un νοεῖν, un *percibir* (νοῦς), un reunir y descomponer percibiendo. Ello implica que lo descompuesto se percibe en cuanto tal en su juntamiento en cuanto tal. a es b. Tomemos de nuevo un ejemplo concreto: esta pizarra está mal colocada: la pizarra en su posición mala, ella en cuanto tal y con arreglo a ella misma, lo que es y como lo es. Aquí hay que observar que la posición mala no se piensa sólo como un añadido a la pizarra para luego unificarla con ésta, sino al revés: primero se toma en esta unidad, y se descompone con base en y con miras a esta unidad, pero de tal modo que la unidad no sólo permanece, sino que, justamente, se *patentiza*. La σύνθεσις como reunir significa: tomar en atención al juntamiento original todavía y ya dado (configuración de unidad de un tipo propio). *Aristóteles* dice[25]: πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος. λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἕν τι γίγνεσθαι: ahora bien, de qué modo sucede este νοεῖν, o sea, en un «a la vez» y simultáneamente en un «por separado», es decir, en un reunir y simultáneamente descomponer: eso es objeto de otra investigación; aquí estoy hablando de un percibir en un «a la vez» y simultáneamente en un «por separado» para hacer visible que en este νοεῖν no sucede algo sucesivamente, primero el reunir y luego el descomponer, sino que mediante esta estructura unitaria surge una unidad. Por eso podemos

[25] *Ibid.*, E 4. 1027 b 23 ss.

decir que la razón, conforme a su esencia, es configuradora de unidad. *Aristóteles* lo expresa en el *De anima*: τὸ δὲ ἓν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον[26]: el configurar lo uno y la unidad en general es, en cada caso, la tarea interna de la razón. El alcance de todo este problema lo ven ustedes enseguida si señalo que el ἕν es una determinación esencial del ser en general. Donde está el ἕν, ahí está también el ὄν. Por eso aquí se encuentra ya una indicación fundamental de la pregunta por el ser.

¿Pero *qué* se percibe en este percibir que reúne y descompone? ¿Cuál es el *carácter fundamental de lo percibido* y lo perceptible en cuanto tal y en general? La respuesta a esta pregunta no hay que adivinarla, sino que hay que verla desde la estructura interna del λόγος ἀποφαντικός, de la ἀπόφανσις. El λόγος ἀποφαντικός tiene dos formas fundamentales que *Aristóteles* expone brevemente así al comienzo del capítulo 6 de *De interpretatione*: κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος κατά τινος. ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος. ἐπεὶ δὲ ἔστι καὶ τὸ ὑπάρχον ἀποφαίνεσθαι ὡς μὴ ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς μὴ ὑπάρχον, καὶ περὶ τοὺς ἐκτὸς δὲ τοῦ νῦν χρόνους ὡσαύτως[27]. El mostrar es asignativo y denegativo, y hay aquí diversas posibilidades que ahora no han de ocuparnos en particular, sino sólo en tanto que ahí vemos que resalta un *rasgo fundamental permanente*: mostración es mostración de lo presente en tanto que no presente, de lo no presente en tanto que presente, de lo presente en tanto que presente y de lo no presente en tanto que no presente (juicio formal negativo, juicio formal positivo, en tanto que juicio positivo verdadero y juicio negativo verdadero): lo presente o lo no presente en cuanto tal o bien no en cuanto tal. Dicho aún más en general: *mostración es hacer ver lo presente en cuanto tal.* Pero la presencia de lo presente en tanto que comparecencia, y encima en tanto que comparecencia constante, es lo que la Antigüedad entendió por el ser de lo ente. ἀπόφανσις es *hacer ver lo ente en tanto que ente*, en tanto que aquello que en cada caso justamente es y tal como lo es. Pero en su mostración, el enunciado no se limita a lo que precisamente hay presente ahora, sino que las posibilidades mencionadas del hacer ver atañen también a lo ente fuera del tiempo del ahora respectivo, no sólo τὸ νῦν ὑπάρχειν[28], sino también lo pasado y lo futuro.

Vuelvo a resumir los pasos de la interpretación dados en último lugar. He expuesto brevemente cómo la característica permanente del λόγος

[26] *Aristotelis De anima. Ibid.,* Γ 6. 430 b 5 s.
[27] *Aristotelis Organon. Ibid. Hermeneutica (de interpretatione),* cap. 6, 17 a 25 ss.
[28] *Ibid.,* cap. 3, 16 b 9.

ἀποφαντικός es el ser verdadero o falso, o el poder ser verdadero o falso. Luego hemos pasado a la pregunta de en qué se fundamenta la posibilidad del ser verdadero o falso: esta posibilidad se fundamenta en que el λόγος es en sí una σύνθεσις. Esta conexión puede hacerse clara del modo más inequívoco si se observa al mismo tiempo lo que *Aristóteles* dice sobre la doble estructura del λόγος: a saber, que todo λόγος ἀποφαντικός es o bien una κατάφασις o una ἀπόφασις, es decir, un mostrar asignativo o denegativo, lo que más tarde se ha designado, no del todo atinadamente, como juicio positivo y negativo. Todo asignar y denegar necesita enlazar de entrada algo con algo, de modo que el ser verdadero y falso se fundamenta en la σύνθεσις. Además dice que la σύνθεσις la podemos designar *también* διαίρεσις. Para poder enlazar algo con algo, tengo que mantenerlo simultáneamente separado, de modo que en toda asignación hay una σύνθεσις y una διαίρεσις. No se trata de que la asignación, el juicio positivo: a es b, esté constituido meramente por una σύνθεσις, y el juicio negativo: a es no b, por una διαίρεσις. El juicio positivo, en sí, enlaza y mantiene separado, así como también el juicio denegativo mantiene separado y enlaza, de modo que la estructura interna del λόγος se remonta a la σύνθεσις y διαίρεσις, de la que afirmamos que guarda relación con lo que hemos planteado como la estructura de «en tanto que». Después, tras una fijación del esquema de toda la construcción de la estructura del λόγος, hemos pasado a la pregunta de *qué* se muestra en esta acción mostrativa, de *a qué* se refiere todo mostrar. En ello resultó que todo mostrar es o bien mostrar algo presente en tanto que presente, o bien algo no presente en tanto que no presente, o bien algo no presente en tanto que presente, o bien algo presente en tanto que no presente. Todas estas variaciones se refieren a lo presente tal como está presente o no presente, a lo presente no sólo como en este momento está presente, sino también como fue o como estará presente. Por eso la mostración es ἀποφαίνεσθαι, un traer a la vista, en concreto para el ver y el concebir comprensivo, un traer a la vista lo presente en el modo como está presente. Pero el estar presente lo presente se capta como la comparecencia de algo, y la comparecencia de algo fue considerada por la Antigüedad y en adelante como el auténtico significado de aquello que nosotros designamos ser. La ἀπόφανσις, la realización fundamental del λόγος, es el traer a la vista el ente tal como es y en lo que es en tanto que ente. El enunciado no se limita sólo a lo que ahora es actual, sino que se refiere también a lo sido y a lo que será.

f) Determinación esencial, a modo de compendio, del enunciado simple y la determinación de sus partes componentes aisladas (ὄνομα, ῥῆμα)

Por eso, *Aristóteles* resume así la *determinación esencial del enunciado simple*: ἔστι δὲ ἡ μὲν ἁπλῆ ἀπόφανσις φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ ὑπάρχειν τι ἢ μὴ ὑπάρχειν, ὡς οἱ χρόνοι διῄρηνται[29]: es decir, el enunciado simple es una emisión que significa algo, en concreto que enuncia algo mentándolo, en tanto que trata sobre el estar presente o no estar presente algo, concretamente en el modo como los tiempos se mantienen en cada caso separados, es decir, en términos gramaticales, presente, pasado o futuro.

Sólo a partir de esta estructura unitaria del λόγος ἀποφαντικός comprendemos lo que *Aristóteles* declara sobre las *partes componentes* aisladas del λόγος. Esta caracterización de las partes componentes pasó más tarde a la lógica y la gramática. Las partes componentes del enunciado son, como solemos decir, sujeto y predicado. *Aristóteles* lo caracteriza, en un primer momento, de otro modo: como ὄνομα y como ῥῆμα. Característico en cada caso como criterio de la diferencia entre ambos es el tiempo. Dicho más exactamente, en uno (ῥῆμα) se significa conjuntamente el ser-en-el-tiempo, en concreto de modo esencial; en el otro (ὄνομα) no resuena ninguna connotación tal. ὄνομα significa la palabra, el nombre, aquello que nombra algo. Nosotros decimos sustantivo[30], aunque esto puede expresarse de modo erróneo, puesto que, al fin y al cabo, también un verbo puede asumir la función de un sustantivo. Ahora bien, ¿qué es un ὄνομα, un nombre, o mejor dicho, una palabra que meramente nombra algo? Ονομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον[31]: pero el nombrar es una emisión que significa en función de un convenir, sin mentar en el nombrar el tiempo en cuanto tal. Es al mismo tiempo un φωνὴ σημαντική, un conjunto de sonidos de los que ninguna parte aislada tomada en sí misma significa nada. *Aristóteles* hace visible la última caracterización al hilo del nombre propio griego *Kallippos*, en alemán *Schönpferd* [«caballo hermoso»]: en este contexto, las sílabas aisladas y las partes de toda la palabra, tomadas en sí mismas, no significan nada, porque el nombre unitario también tiene en sí mismo un significado unitario, a saber, mienta a un hombre determinado con este nombre, mientras que καλὸς ἵππος es un λόγος, en tanto que la palabra se puede deshacer en la frase: *das Pferd ist schön*, «el caballo es hermo-

[29] *Ibid.*, cap. 5, 17 a 22 ss.
[30] *Hauptwort*, «sustantivo», significa literalmente «palabra principal». *(N. del T.)*
[31] *Ibid.*, cap. 2, 16 a 19 s.

so». Aquí, las partes aisladas del λόγος significan en sí mismas respectivamente algo. Mucho más esencial para esta interpretación del nombrar es esto que dice *Aristóteles*: nombrar es un significar sin tiempo. Cómo entiende él esto se desprende de la contradefinición de la segunda parte componente del λόγος, a saber, del ῥῆμα. Ῥῆμα δέ ἐστι τὸ προσσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρίς, καὶ ἔστιν ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖον[32]: un decir, un verbo es lo que mienta el tiempo de modo añadido, aquello de cuya esencia forma parte mentar conjuntamente el tiempo, concretamente de modo añadido a aquello que, por lo demás, se mienta en el verbo. Es siempre un significado que significa de tal modo que está referido a aquello de lo que se habla. De este modo, conforme a su significado interno, todo verbo se dirige a algo sobre lo que se habla, a algo que está puesto como base en tanto que ente, en tanto que ente de tal y cual modo. Vemos pues que el ῥῆ se diferencia del ὄνομα merced al criterio del tiempo. Aunque *Aristóteles* no lo indagó más, aquí hay pese a todo una visión totalmente decisiva. Son los dos momentos esenciales que caracterizan al verbo: mentar conjuntamente el tiempo y, en este significar, estar siempre referido a algo sobre lo cual se habla, a lo ente. Esto apunta a que toda posición de lo ente está referida necesariamente al tiempo. Por eso, de modo correspondiente, en alemán llamamos al verbo *Zeitwort*, «palabra temporal». Ésos son los dos momentos estructurales del λόγος que son decisivos para el problema con el que seguiremos topando.

Así pues, si todo enunciado es mostración de lo ente según aquello que *es* y tal como lo *es*, entonces, en tal discurso enunciativo, de alguna manera siempre y necesariamente se habla del *ser* de lo ente, ya sea del ser ahora, del haber sido o del ser en el futuro. Que en el enunciado se habla de lo *ente en su ser* se expresa lingüísticamente en el «es». Pero también donde éste falta —han puesto mal la pizarra, el pájaro se aleja volando—, el ῥῆμα (verbo) no sólo está en cada caso en una determinada forma temporal, sino que, junto con ésta, se connota un respectivo *ser-en-el-tiempo* de aquello sobre lo que se habla.

g) Enlazamiento (σύνθεσις) como significado del «es» en el enunciado

El enunciado es, en tanto que mostrativo, asignativo o denegativo, y en ello, a su vez, respectivamente desencubridor u ocultador. Desencubierto u oculto es en cada caso lo ente en tanto que ente de tal o cual modo, o

[32] *Ibid.*, cap. 3, 16 b 6 ss.

bien ente no de tal o cual modo. En esta forma de discurso se ha hablado en cada caso sobre lo ente, pero al mismo tiempo siempre se habla también del *ser* —es. En el enunciado no se habla *sobre* el ser —en general—, pero sí *del ser*, de lo ente tal como es en su ser. Los griegos lo expresan nítidamente del siguiente modo. En el enunciado se habla de los ὄντα ὡς ὄντα, de lo ente tal como es en cada caso en tanto que ente, lo ente en atención a sí mismo. Primeramente, bajo una equivocidad consciente, decimos que se habla de lo ente en tanto que ente. Pero al mismo tiempo, en un contexto centralmente metafísico, *Aristóteles* habla de una consideración que apunta al ὄν ᾗ ὄν, lo que nosotros volvemos a expresar formalmente como ente en tanto que ente. En el primer caso estoy orientado a lo ente mismo: me quedo en sus modos de estar constituido. Por el contrario, en el segundo caso, cuando considero lo ente en tanto que es ente, no estoy investigando sus propiedades, sino que lo tomo en tanto que *es*, en atención a que está determinado por su *ser*. Lo considero en atención a su ser. En el enunciado se mienta lo ente, y a él apunta el desencubrir y el ocultar. Y sin embargo, el ser queda conjuntamente comprendido y mentado, no colateral ni posteriormente, sino justamente en lo que desencubre, por ejemplo: «la nieve es cambiante». El «*es*» desempeña aquí una función central. El «es» resulta por consiguiente un momento estructural esencial del enunciado, lo que se expresa ya en la designación que se le ha dado al «es» en la lógica. En términos de teoría del lenguaje, el «es» es la *cópula*, el vínculo o el nexo, aquello que enlaza sujeto y predicado. Pero lo lingüístico es significativo en sí mismo. ¿Qué se quiere decir con ello? ¿Dónde encontramos lo *mentado*?

Fijemos lo que ya nos ha aportado la interpretación anterior del λόγος ἀποφαντικός: σύνθεσις y διαίρεσις, y éstos como condición de posibilidad del ἀληθεύειν y el ψεύδεσθαι, y éstos respectivamente en la forma de la κατάφασις o de la ἀπόφασις. Todo eso se basa en un νοεῖν, en un mostrar percipiente, concretamente, como resultó, del ὑπάρχον, de lo ente, en concreto en tiempos diversos. Y finalmente, en todo este comportamiento —mostrativamente percipiente— respecto de lo ente que se da en el discurso, se evidencia una comprensión conductora del «es», del ser (no sólo de lo ente). *¿A qué corresponde este «ser»?* ¿Cómo está dentro del conjunto de la estructura del λόγος? ¿Qué relación guarda en particular respecto de aquello que hemos conocido como estructura fundamental, la σύνθεσις y la διαίρεσις, el «en tanto que»? ¿Qué sucede con el «es», la cópula?

Antes que nada, no resulta superfluo insistir en que, por muy inaparente como pueda resaltar el problema de qué significa el «es», nos encontramos en un lugar decisivo, decisivo en un doble sentido: 1) ya ha resultado

en general que, evidentemente, el λόγος en el sentido más amplio, en tanto que discurso y lenguaje, en tanto que distintivo del hombre, tiene que ver con el *mundo*, si es que la *configuración de mundo* es igualmente distintiva del hombre, o incluso encerrando en sí la posibilidad del lenguaje. Donde hay mundo, hay un comportamiento para con lo ente en tanto que ente. Donde lo ente está manifiesto de tal manera, puede tratarse de él como algo que es, que no es, que ha sido, que será. Del ente puede decirse tal cosa como *ser* en una peculiar *multiplicidad*. Precisamente esto, que en el λόγος, en el lenguaje, y por tanto dentro de la configuración de mundo del hombre, puede decirse ser es lo que expresa el enunciado simple con el «es». Desde allí es comprensible por qué el enunciado, justamente en tanto que lleva escrito el «es» en la frente, pudo adquirir una significación central para la metafísica que pregunta por el ser. Ahora bien, precisamente por ello, porque el λόγος, cuyo distintivo es este «es», parece tener una significación metafísicamente central, el lugar en el que *nosotros* nos detenemos es decisivo en un segundo sentido: 2) se trata de preguntar y de poner en claro si el enunciado, porque en él salen a la luz del día de modo tan expuesto el «es» y el ser, puede reivindicar la guía en la pregunta por el ser, por la esencia del mundo y semejantes, o si no se trata de verlo *inversamente*, de que esta forma expuesta del ser, del «es», aunque ella contiene legítima y necesariamente el ser en tanto que manifiesto, sin embargo esta manifestabilidad *no es la original*. Dicho brevemente, la metafísica se decide en la postura respecto del problema de la cópula, del modo de su tratamiento y de su clasificación en el conjunto. Sabemos que, desde *Aristóteles*, la metafísica orienta el problema del ser con arreglo al «es» de la proposición, y que nos hallamos ante la inmensa tarea de evidenciar esta tradición, lo que al mismo tiempo significa mostrarla en su legitimidad limitada. De aquí deducen ustedes la significación de tanto alcance de este problema aparentemente especial de la árida pregunta por lo que significa el «es» en la proposición.

Antes de desarrollar sistemáticamente este problema según las perspectivas que son importantes para nosotros, queremos escuchar aún primeramente hasta dónde vio aquí *Aristóteles*, si este peculiar «es» en la proposición le resultó llamativo. Trataré de dar una breve interpretación de la concepción del «es» y del ser en *Aristóteles*, para que ustedes evalúen también en ello cómo en estas sencillas interpretaciones de la Antigüedad, que no permiten en absoluto que se las ponga en relación con el actual palabreo literario de la filosofía, los problemas más centrales están aprehendidos con una seguridad y una pujanza que nosotros mismos, en calidad de epígonos, ya no alcanzamos jamás.

Primeramente, queremos ir a la pregunta de cómo está el «es» dentro del λόγος, y de qué significa en realidad hacer que el propio *Aristóteles* nos dé una respuesta, que él formula en el tratado *De interpretatione*, cap. 3, Conclusión: Αὐτὰ μὲν οὖν καϑ' ἑσυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι (ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν), ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή, οὔτω σημαίνει. οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἂν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ καϑ' ἑαυτὸ ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι, προσσημαίνει δὲ σύνϑεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστὶ νοῆσαι[33]: en la traducción y al mismo tiempo aclaración dice aquí *Aristóteles*: si los verbos los pronunciamos por sí mismos, es decir, en vez de «el pájaro vuela», simplemente «volar», entonces son sustantivos, nombres, «el volar», «el estar», y significan algo. Pues quien dice, quien pronuncia tales palabras por sí mismas: el volar, ἵστηοι τὴν διάνοιαν, detiene el pensamiento que, de otro modo, es siempre un pensar hasta el final[34], y es movido en la forma del enunciar: esto y esto es así y así. (Por este motivo, a un pensamiento que enuncia y juzga *Aristóteles* también lo llama el διανοεῖν, el pensamiento en tránsito[35], que avanza de una cosa a otra.) Con el mero nombrar, no transito de una cosa a otra, sino que el pensamiento se detiene en algo y se queda detenido allí, mienta lo nombrado mismo. El pensamiento no está en tránsito. De modo correspondiente, quien escucha tales palabras, se detiene (ἠρέμησεν), descansa en aquello que se nombra, no transita a otra cosa en el modo de la continuación: a es b. Con ello, si los nombres se toman en sí mismos, aunque no son sin significado, sin embargo aún no significan, aún no mientan que lo nombrado, el «volar», sea o no sea. Las palabras empleadas en estos nombres no dicen de algo que esté volando o que vuele. ¿Pero qué es lo que falta todavía si el verbo se emplea en la mera forma de nombrar, por así decirlo, como nombre y sustantivo: volar como un pájaro, a diferencia de *está* volando[36]? ¿Qué se mienta con este «es» que se agrega o que puede expresarse en forma de verbo? Primeramente, *Aristóteles* dice negativamente: el εἶναι y μὴ εἶναι, este ser y no ser, no significa en absoluto πρᾶγμα, un ente de tal y cual modo, un asunto, una cosa, ni siquiera cuando el ser-siendo tú lo dices y lo nombras nudamente por sí mismo de aquél. Pues el ser de aquél no es nada (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι: ser y

[33] *Ibid.*, cap. 3, 16 b 19 ss.

[34] *Durchdenken*, «pensar hasta el final», significa literalmente «pensar a través» o «pensar a lo largo», y por tanto expresa un movimiento. *(N. del T.)*

[35] *das durchgehende [...] Denken* significa tanto «el pensamiento continuo» como «el pensamiento en tránsito». *(N. del T.)*

[36] *ist* significa indistintamente «es» y «está». Por eso, en «está volando» se emplea el *ist*, «es». *(N. del T.)*

nada son lo mismo). Eso significa aquí que el *ser no es un ente*, no es una cosa ni ninguna propiedad cósica, no es nada presente. Pero sin embargo significa algo: cuando digo «es» y «no es», después de todo, entiendo algo con ello. ¿Pero qué significa τὸ εἶναι? Primeramente, el significar es un significar connotativamente, en concreto σύνθεσίν τινα, una *cierta síntesis*, enlace, unión, unidad. Pero esta unidad, es decir, ser, no puede percibirse ni comprenderse sin συγκείμενα, sin *lo que se encuentra junto*, *lo que está presente junto*, lo que se puede percibir *como* junto.

A partir de esta interpretación brevemente dada, pero totalmente fundamental, del significado de ser *qua* «es» en *Aristóteles*, deducimos tres cosas: 1) El significado conductor del «es» es el *significar connotativamente*. No es un significar autónomo, como el nombrar algo, sino que, en la función significativa en cuanto tal, el significado de ser y de «es» se refiere ya a algo que es. 2) En el significar connotativamente, el «es» significa *síntesis, enlazamiento, unidad*. 3) El «es» no significa πρᾶγμα, *no significa un asunto* o una cosa.

Pues bien, exactamente la misma interpretación del «es» la dio *Kant* siglos después, quizá sin conocer este pasaje aristotélico, pero bajo la guía de la tradición, que él ciertamente comprendió más profundamente en esta interpretación de la cópula. *Kant* trató del ser en general, y en particular del «es», de la cópula, en dos pasajes. 1) En el pequeño escrito de la llamada época precrítica, de 1763, que se titula *El único posible fundamento demostrativo para una demostración de la existencia de Dios*. 2) En la *Crítica de la razón pura* (1781, 1787), aquí en la Doctrina transcendental de los elementos, Parte II (La lógica transcendental), Apartado segundo (La dialéctica transcendental), Libro segundo (De las conclusiones dialécticas de la razón pura), Parte tercera (El ideal de la razón pura), Fragmento cuarto (De la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios), A 592 ss., B 620 ss. En la *Crítica de la razón pura*, *Kant* viene a hablar sobre el «es» y el ser en el mismo contexto que en el escrito que hemos mencionado primero.

La interpretación de *Kant* coincide con la de *Aristóteles*, concretamente según los dos momentos principales, según los cuales tanto *Kant* como *Aristóteles* dicen: el ser no es una determinación de una cosa, o como dice *Kant*, el ser no es un predicado real. Aquí, «real» significa no perteneciente a una *res*, asunto, cosa. Más adelante dice: ser, en la medida en que se emplea en sentido del «es» en el enunciado, es un concepto de enlace, una síntesis, o, como también dice, *respectus logicus*, es decir, relación lógica, perteneciente al λόγος y fundamentada en él. En el primer párrafo del escrito de 1763, la explicación se titula: «De la existencia en gene-

ral»[37]. *Kant* entiende aquí por existencia lo que nosotros llamamos estar presente, existir, en el sentido de que la existencia «no es un predicado o determinación de alguna cosa»[38]. En el segundo párrafo dice *Kant*: «El concepto de posición, *Position* o *Setzung*, es totalmente simple e idéntico al de ser en general»[39]. *Kant* dice por tanto que ser significa posición, o, mejor, estar puesto. Pero ahora dice: «Pues bien, algo puede pensarse como puesto meramente en relación, o mejor, puede pensarse meramente la relación (*respectus logicus*) de algo, en tanto que una marca, con una cosa, y entonces el ser, es decir, la posición de esta relación, no es sino el concepto de enlace en un juicio»[40]. Lo que *Kant* expresa aquí es la σύνθεσις en el λόγος de Aristóteles: «Si se considera no meramente esta relación, sino la cosa puesta en sí misma, entonces este ser es lo mismo que la existencia»[41]. Es decir, si no empleo el «es» en el sentido de la cópula, sino como en la frase «Dios es», entonces significa lo mismo que existencia, existir. «Este concepto es tan simple que nada puede decirse para mostrarlo, sino sólo advertir la precaución de que no se lo confunda con las relaciones que las cosas tienen como marcas suyas. Si se entiende que, después de todo, todo nuestro conocimiento, en último término, se acaba en los conceptos indisolubles, entonces se comprende también que habrá algunos que sean casi indisolubles, es decir, donde las marcas sean sólo muy poco más claras y simples que la cosa misma. Éste es el caso con nuestra explicación de la existencia. Con gusto confieso que, mediante ésta, el concepto de lo explicado sólo se hace claro en un grado muy pequeño. Sólo que la naturaleza del objeto en relación con las capacidades de nuestro entendimiento tampoco permite un grado superior.»[42] El esclarecimiento del concepto y de la esencia del ser tiene que detenerse en la caracterización: ser = posición, o ser en sentido del «es» = relación.

Pero lo que aquí tiene que ocuparnos y resultarnos llamativo especialmente es que el momento estructural del λόγος, el «es», la cópula, según la interpretación de *Aristóteles* tiene el carácter de una σύνθεσις, y nosotros hemos escuchado *antes* que también el poder ser verdadero y poder ser falso (ἀληθεύειν y ψεύδεσθαι), es decir, las propiedades fundamentales del enunciado, se reducen a una σύνθεσις. Se plantea la pregunta: esta σύνθεσις

[37] Kant, *Der einzige mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Dasein Gottes. Immanuel Kants Werke*. Edit. E. Cassirer. Vol. 2. Berlín, 1922, p. 74 ss.

[38] *Ibid.*, p. 76.

[39] *Ibid.*, p. 77.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.*, p. 77 s.

en que consiste la esencia de la cópula ¿es la misma σύνθεσις en la que se fundamenta en general el λόγος según su posibilidad interna? Si es éste es el caso, ¿forma también parte de la σύνθεσις de la cópula la διαίρεσις? Si «ser» es enlazamiento, entonces es también estar descompuesto. ¿Qué significa entonces ser, de modo que le convienen tales determinaciones como enlazamiento y estar descompuesto? ¿De dónde proceden? La teoría del λόγος conduce así inmediatamente a los problemas más centrales de la metafísica. Pero no nos hallamos —como piensa *Kant*— con unos conceptos últimos que ofrezcan resistencia a su análisis posterior.

h) Ser-qué, ser-que[43] y ser verdadero como posibles interpretaciones de la cópula. La multiplicidad indivisa de estos significados como la esencia primaria de la cópula

Pues bien, por mucho que precisamente la teoría aristotélica del λόγος ἀποφαντικός llegara a ser y permaneciera determinante para la tradición posterior de la lógica, así de pluralmente se diferencian las teorías posteriores y modernas justamente en relación con la concepción de la *cópula*, del «es». Aquí, por muy ilustrativo que fuera, no podemos comentar en particular ni siquiera las teorías más principales. Pero queremos aclarar las *posibles interpretaciones de la cópula* al hilo de un ejemplo concreto, no para demostrar que los filósofos tienen opiniones diversas constantemente y en todo, sino para, en vista de esta multiplicidad de teorías, preguntar: ¿es casual, o esta multiplicidad surge de la esencia de aquello de lo que tratan las teorías? El motivo de ello ¿lo da el propio «es»? ¿Es él en sí mismo equívoco? ¿Es necesaria esta multiplicidad de significados, y en qué tiene su fundamento? Si indagamos estas preguntas de la manera correcta, regresamos al problema principal con una comprensión aclarada: ¿qué relación guarda el «es» con la estructura global del λόγος ἀποφαντικός y con lo que lo condiciona: con la σύνθεσις y la διαίρεσις, con el «en tanto que» (ser y «en tanto que»)?

En primer lugar, tratemos de aclarar la *multiplicidad de las posibles interpretaciones de la cópula* al hilo de un ejemplo sencillo, sin una referencia histórica más detenida a las teorías concretas. Escogemos como ejemplo la proposición: «Esta pizarra es negra». ¿Qué sucede con el «es»? ¿Qué significa y qué mienta? ¿Qué *significado* tiene? En un preguntar totalmente *in-*

[43] *Wassein* o *Was-sein*, «ser-qué» en el sentido de la esencia; *Daßsein* o *Daß-sein*, «ser-que» en el sentido del hecho de que algo sea; *Sosein* o *So- und so-Sein*, «ser así». *(N. del T.)*

genuo, por ejemplo en el sentido del entendimiento vulgar, la situación se presenta así: nos hallamos ante la proposición expresada: «Esta pizarra es negra». Ahí se muestra que el «es» está entre la palabra que hace de sujeto y la palabra que hace de predicado, de modo que enlaza una con otra. El «es» tiene la función del «enlace». Por eso se llama cópula. Esta designación del «es» como cópula no es un nombramiento inofensivo, sino una interpretación determinada de aquél, concretamente en dirección a la función de la palabra en la estructura proposicional. En primer lugar, ahí no se pregunta qué significan este «es» y ser, sino que se pregunta por el significado del «es» en el sentido: ¿qué función tiene el «es», qué sucede con él en la estructura proposicional? Si a la proposición enunciativa se la toma así, como una estructura lingüística que podemos hallar, el «es» se evidencia, efectivamente, como cópula. Pero cuando *Aristóteles* y *Kant* dicen que εἶναι y el «es» son σύνθεσις y concepto de enlace, entonces aquí nos hallamos ya al mismo tiempo ante algo más que una designación del «es» en cuanto a su lugar como palabra en la estructura lingüística de la proposición. «Más», y sin embargo, si se lo toma como «enlace», entonces también está orientado *conjuntamente* con arreglo a la función lingüística de la palabra. «Es», igual que ser, significa entonces enlazamiento, «es» significa: algo está enlazado con algo, está en vinculación con (respectus logicus). Si repetimos la frase: la pizarra es negra, entonces, según esta interpretación, debemos de querer decir que pizarra y negro están en un enlazamiento. El ser negro de la pizarra significa un *enlazamiento* de negro con pizarra.

¿Es esto lo que queremos decir cuando pronunciamos así esta frase sin darle más vueltas? Sí y no. Sí, en tanto que mentamos el ser negro de la pizarra. No, en tanto que, en el decir y comprender cotidiano de la frase, no pensamos expresamente en el enlazamiento de ambos en cuanto tales. La interpretación de que el «es» significa un enlazamiento la encontramos de inmediato excesivamente artificiosa y rebuscada. Al margen de que de hecho está orientada con arreglo a la cuestionable lógica formal, eso guarda relación en parte con que la frase escogida como ejemplo tal vez sea en general demasiado artificiosa y esté demasiado desgastada, una frase que rara vez o nunca solemos pronunciar desde la existencia fáctica inmediata —aquí en el aula. Éste es ya más bien el caso con la frase: La pizarra está mal colocada. Ustedes, tanto como yo, tal vez hayan pronunciado alguna vez esta frase —aunque sólo mentalmente. Allí, cuando decimos espontáneamente la frase para nosotros mismos, no estamos pensando en un enlazamiento de la pizarra con su mala colocación. La pizarra está mal colocada.

En todo este tipo de interpretaciones, estamos aún demasiado prendidos a la forma lingüística de la proposición expresada, y no atendemos a lo

que queremos decir inmediatamente. Por consiguiente, sólo mirando lo inmediatamente comprendido llegaremos a comprender el auténtico significado del «es», aunque en un primer momento no se discute que, después de todo, el «es» tiene que ver al cabo con tal cosa como la síntesis y el enlace. Si retomamos el primer ejemplo: la pizarra es negra, y tratamos de realizarlo inmediatamente de modo correspondiente, entonces se sugiere tomar el «es» (ser) de otro modo. ¿Qué tipo de ser se expresa en el «es»? Pues bien, evidentemente, después de todo, *lo que* la pizarra *es*: su *ser-qué*. El ser-qué de una cosa se lo designa también como su esencia. Pero en la frase: la pizarra es negra, ¿se enuncia la esencia de la pizarra, lo que forma parte de una pizarra en cuanto tal y en general? En modo alguno. La pizarra podría y puede también ser pizarra, es decir, estar al alcance como este objeto de uso y utensilio, si fuera blanca, sólo que entonces tendríamos que escribir con tiza negra o azul. Para que una cosa pueda servir como pizarra, de su posibilidad de ser pizarra no tiene por qué formar parte necesariamente el ser negra. De este modo, en la frase en cuestión, no se enuncia el ser-qué *qua* esencia, pero sí después de todo algo que la pizarra es, un *ser-así y así*. Ser-así y así no coincide con ser-qué (esencia). Pero hay proposiciones que lingüísticamente están construidas exactamente igual y que expresan este tipo de cosas: el círculo es redondo. Si consideramos esta diferencia y al mismo tiempo tenemos a la vista las dos posibilidades del decir un ser-qué y las tomamos formalmente como *ser-qué* en un sentido más amplio (lo que no significa necesariamente esencia), entonces, después de todo, vemos que con la tesis de que el «es» mienta el ser-qué en este sentido amplio hemos acertado mejor con el significado primario del «es». Por eso, esta interpretación da una base más consistente para una interpretación más amplia de la cópula. De este modo, *Hobbes*, el filósofo inglés, desarrolló una teoría de la cópula que es de especial relevancia en la historia de la lógica. Dice muy en general: *oratio constans ex duobus nominibus*[44]: el logos es algo que consta de dos palabras. *Nomina [copulata] quidem in animo excitant cogitationem unius et ejusdem rei*[45]: la *copulatio —copula—* conduce el pensamiento y el mentar a la misma cosa. El «es» no sólo enlaza palabras, sino que concentra su significado en el mismo ente. La cópula no es un mero enlace de palabras, sino que interviene en el significar de las palabras del enunciado, las organiza en torno a *una* cosa, hace que se enlacen en este

[44] Th. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore, pars prima, sive Logica.* Cap. III, 2. *Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia.* Ed. G. Molesworth. Londres, 1839 ss. Vol. 1, p. 27.
[45] *Ibid.,* cap. III, 3, p. 28.

sentido más profundo. Con ello realiza algo propio para la construcción interna del logos. *Hobbes* dice: Copulatio autem cogitationem inducit causae propter quam ea nomina illi rei imponuntur[46]: en este peculiar concentrar en lo mismo el significado del predicado y del sujeto, la copulatio induce la causa por la cual los nombres enlazados mientan lo mismo. Por consiguiente, la cópula no es la señal de un mero enlace, sino que señala aquello *en lo que* se fundamenta el enlazamiento. ¿Y en qué se fundamenta? En aquello *que* la cosa es, en su quid (qué), en su quidditas. Al margen de qué postura podamos adoptar en concreto respecto de esta teoría, que en otro sentido ofrece grandes dificultades, lo importante de ella es que muestra cómo el significado del «es» remite en su fundamentación al ente en cuanto tal (pizarra negra) sobre el que versa el enunciado, y lo mienta como el fundamento de la pertenencia mutua de lo enlazado en la proposición. El significado del «es» remite al ente en cuanto tal en su «qué», en su *esencia* y su *ser-así.*

Ahora bien, la interpretación que acabamos de comentar del «es» en el sentido del ser-qué apunta en dirección a otra aclaración del «es», que, por muy unilateral que pueda ser, acierta sin embargo con algo esencial. Si tomamos un enunciado en el que se dice el ser-qué en el sentido de la esencia, como en la proposición: «el círculo es redondo», entonces una frase así puede interpretarse también de este modo: «por círculo entendemos algo redondo», y eso ha de significar: «la palabra círculo significa algo redondo». Ahora el «es» no significa lo que un ente mentado en su significado es en sí mismo, sino que el «es» viene a significar: «la palabra significa». El círculo es: la palabra círculo *significa.* Que esta interpretación es bastante reducida se evidencia en que no se ajusta en absoluto a nuestro ejemplo. La pizarra es negra: ciertamente, aquí no queremos decir que la palabra «pizarra» significa «ser negro». Es más, la interpretación no es pertinente ni siquiera para el enunciado: el círculo es redondo. Pero, del mismo modo, la interpretación tampoco está totalmente excluida, porque de hecho se da la posibilidad de entender un frase como «el círculo es redondo» no sólo inmediata y directamente en el sentido del ente mentado en ella, sino también en relación con la propia proposición en tanto que proposición, o en el sentido de las palabras empleadas en ella. «El círculo» es redondo. Ahora el tema no es lo mentado mismo con el sujeto del enunciado, sino la palabra que hace de sujeto en tanto que palabra que significa y cuyo significado se indica ahora en el enunciado. El círculo es redondo, círculo significa algo redondo, la palabra «círculo» significa... Por muy artificiosa que a uno le pueda parecer

[46] *Ibid.,* cap. III, 3, p. 28.

esta interpretación, ha desempeñado un gran papel en la lógica, bajo el nombre de *nominalismo*. Se orienta primariamente al carácter de palabra y de significado de la proposición, y no a aquello que la proposición misma mienta, no a la referencia con el propio ente.

Pero volvamos otra vez a nuestro ejemplo: la pizarra es negra. El «es» expresa y mienta el ser-así y así de la pizarra, pero no de una pizarra arbitraria, por ejemplo de una pizarra que yo me represente ahora en la imaginación pero que no está presente, tampoco una pizarra que tal vez alguna vez estuvo presente en algún lugar y que ahora ya no está presente, sino que la pizarra que está *presente* exactamente aquí y ahora «*es*» negra. En la proposición, el «es» no significa sólo el «estar *constituido* de tal y cual modo» de algo, sino también el *estar* constituido, el «estar *presente* de tal y cual modo» de la pizarra, es decir, la pizarra presente está presente en tanto que negra. En este caso, el «es» mienta también conjuntamente el *estar presente* de la pizarra negra, aunque no necesariamente está pensado de modo expreso. Al fin y al cabo, también se podría decir: en esta proposición ha de decirse que la pizarra es negra y no roja. Se trata sólo del estar constituida. Sólo que, precisamente en una posible discusión sobre el estar constituida, para resolverla, volvemos a esta pizarra presente en cuanto tal, y a lo que está presente en ella. Dicho con otras palabras, en el enunciado: la pizarra es negra, siempre hemos regresado ya a ella en tanto que esta pizarra presente, y nos referimos a *su estar* constituida como algo *presente*.

Ahora hemos destacado ya dos *significados fundamentales* del «es», prescindiendo del primer significado del «es» como enlace y del significado del «es» que mencionamos colateralmente como «significa»: primero, como *ser-qué*, en el sentido más amplio del ser-así y así, y en el sentido más reducido del ser esencial; y segundo, el «es» en el sentido del *estar presente*. Se verá que con estos dos significados fundamentales del «es», que siempre se pertenecen mutuamente de alguna forma, aún no hemos agotado el contenido último de la cópula, es más, que todavía no conocemos un significado totalmente central. Sólo cuando lo hayamos elaborado seremos capaces de comprender la esencia enigmática del inaparente «es» en toda su riqueza, pero también en toda su problemática.

En primer lugar, damos un resumen de lo que hemos escuchado hasta ahora acerca de la cópula. Hemos conocido el momento estructural que lleva el nombre de cópula, y que en el lenguaje se expresa en general en forma del «es». Hemos preguntado: ¿qué significa este «es» y, en general, el ser mentado con él? Luego hemos compendiado el análisis aristotélico en tres puntos: 1) El «es» tiene un significado en el modo específico de significar que *Aristóteles* designa προσσημαίνειν, significar añadidamente: lo

mentado en el significado se refiere esencialmente a otra cosa que ha de captarse en lo mentado. 2) El contenido específico del «es», del ser, es una σύνθεσις, un cierto modo de enlazamiento, un juntamiento. 3) Lo mentado con el «es» no es un πρᾶγμα, una cosa, no es algo presente de lo que podamos decir que es así y así. Seguidamente, hemos comparado este análisis de la cópula con la interpretación del «es» que *Kant* dio en los dos pasajes mencionados. Si abarcamos de un vistazo toda la tradición de la lógica en sentido estricto, entonces se aprecian diferencias esenciales en la concepción del «es», que remiten a una multiplicidad de significados de la cópula, de modo que se plantea la pregunta: ¿de dónde procede esta multiplicidad de significados? ¿Se basa simplemente en la multiplicidad de concepciones, o la multiplicidad de significados del «es» se debe a él mismo y es exigida necesariamente por él? Para aclarar esa pregunta, hemos intentado una caracterización del significado principal del «es» al hilo de interpretaciones típicas que han surgido en el curso de la historia de la lógica y de la metafísica. Como base está el ejemplo trivial: la pizarra es negra. En ello resultó: 1) El «es» se determina como el vínculo lingüístico entre la palabra que hace de sujeto y la que hace de predicado: a partir de esta concepción, el «es» obtiene su designación y su nombre como cópula, como enlace. 2) Con este planteamiento de la interpretación del «es» con arreglo a su función lingüística de enlace, se apunta al mismo tiempo a una interpretación del «es» en cuanto a su significado específico, según el cual *Aristóteles* y *Kant* dicen que el «es» significa enlazamiento, estar enlazado: de qué, eso queda inexplicado. Pero entonces, si miramos más concretamente en la intención de la proposición: esta pizarra es negra, el «es» significa el ser, *qué es* aquello de lo que se habla. De modo que decimos que el «es» significa: 3) El *ser-qué*, donde resultó una diferencia entre el «estar constituida así y así» de una cosa y aquello que forma parte de su esencia. 4) Hemos visto el «es» en el sentido del «quiere decir», «significa». En tales enunciados o interpretaciones del enunciado, no se piensa como sujeto el propio ente mentado con la palabra que hace de sujeto, no la pizarra, esta cosa, sino que en esta proposición el sujeto es la *palabra* que hace de sujeto en cuanto tal: la palabra «pizarra» quiere decir y significa esto y esto. 5) En el discurso: esta pizarra es negra, no sólo se quiere decir que esta pizarra tenga en general esta constitución como pizarra, sino que esta pizarra presente está presente con esta constitución determinada, de modo que el «es» significa al mismo tiempo *estar presente*. Con el «es» se mienta aquel ser por el que indagamos cuando preguntamos *si* algo es. A esta pregunta de si es, respondemos *que* es, o bien *que* no es, de modo que este significado del ser podemos designarlo también como el *ser-que*.

De este modo se amontonan los significados que se encierran en el inaparente «es», y que ya están mentados en él de modo inaparente y evidente. Y sin embargo, todavía hemos pasado por alto otro significado totalmente esencial. Sale a la luz cuando en la proposición: la pizarra es negra, acentuamos de modo correspondiente y decimos: la pizarra *es* negra. Ahora no mentamos sólo el ser-así, tampoco sólo el estar presente de lo que es así, sino que al mismo tiempo queremos decir: eso que digo allí, lo que enuncio en esta proposición, *es verdadero*. La pizarra *es en verdad* negra. Por tanto, el «es» significa al mismo tiempo el *ser verdadero* lo dicho en la proposición. Ahora, si dejamos aparte las formas más extremas y externas del «es» y miramos aquellas que surgen *del contenido específico interno*, podemos decir: con el «es» se mienta el ser-qué, ya sea en la forma del ser-así o del ser-esencial, el ser-que, y el ser-verdadero.

También el último significado del «es» que hemos mencionado llegó a ser punto de partida de diversas teorías, hoy especialmente dominantes, sobre la cópula y sobre el λόγος y el juicio en general. Se dijo que en estas proposiciones se afirma algo, que de la pizarra se afirma el ser negro, y que, de este modo, el «es» expresa propiamente esta afirmación. En este afirmar se afirma que aquello de lo que se habla *vale*, de modo que el «es» se interpreta también como *validez* y como *valer*. En este sentido desarrolló *Lotze* la teoría del juicio, y seguidamente *Windelband*, *Rickert* y *Lask*. Esta interpretación del juicio según la cual en él se expresa un valer pasó a ser especialmente para *Rickert* punto de arranque para el desarrollo de una filosofía del valor. *Rickert* decía: si en el juicio se afirma un valer, entonces eso sólo es posible si el valer tiene un criterio. Todo lo válido tiene que medirse conforme a aquello que debe ser. Un deber sólo tiene la fuerza y la vinculatoriedad como deber si se fundamenta en un valor. Por esta vía surge la orientación de la filosofía del valor.

Ninguna de las teorías que han aparecido sobre el «es» y el ser en la proposición tiene razón, porque son unilaterales. ¿Pero por qué son unilaterales? Porque no ven ni hacen justicia a la multiplicidad de significados del «es». Así que la verdadera teoría ¿la obtenemos reuniendo todas las interpretaciones aparecidas y buscando un término medio? No, las cosas no son tan fáciles. Se trata de ver algo mucho más esencial. No se trata de ver que todos estos significados, el ser-qué, el ser-que y el ser-verdadero, se encierran y pueden encerrarse en el «es», sino *de que* todas ellas y de *por qué* todas ellas *tienen que* encerrarse en él, en concreto primeramente *inarticuladas* e indivisas. Se trata de comprender esta peculiar *indiferenciación* y *universalidad* del «es» como esencia original y primaria de la cópula, de aquello que externamente se designa como cópula. Es decir, no se trata en

modo alguno de que el «es» signifique primariamente sólo *copulatio* (vinculación de palabras), y que luego también se le sumen por orden los otros significados, sino a la inversa, de que *lo original y lo primero* es y sigue siendo siempre *toda la multiplicidad indivisa*, a partir de la cual luego y en determinados casos y tendencias enunciativas del discurso se mienta sólo un significado —o predominantemente uno. La multiplicidad original, pero inarticulada y no realzada, de eso que ya significa de entrada *ser*, pasa a ser en cada caso un significado determinado mediante limitación, merced a lo cual el conjunto de la multiplicidad, que ya se ha comprendido entre otras cosas, no se elimina, sino que, justamente, es puesto de modo conjunto. En tanto que se llega a un concepto del ser, se establece en uno o varios de estos significados. La limitación es siempre lo posterior frente al conjunto original. El alcance de esta visión de la multiforme esencia de la cópula sólo podemos y debemos medirlo ahora en una dirección determinada: en una dirección que nos reconduce de inmediato al problema *conductor y que entre tanto hemos dejado al margen.*

§ 73. Regreso al fundamento de la posibilidad del conjunto de la estructura del enunciado

a) Indicación de la conexión de la pregunta recurrente con el problema conductor del mundo

Vuelvo a señalar brevemente nuestro *desarrollo hasta aquí del problema del mundo*: *mundo* es la *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto.* Preguntamos por el «en cuanto tal», para penetrar desde allí en el fenómeno del mundo. El «en tanto que» es algo distintivo en aquello a lo cual está abierta la existencia humana, a diferencia del estar abierto a... en el caso del animal. En éste, el estar abierto a... es el estar absorbido por... en el perturbamiento. Este «en tanto que» pertenece a un *referir.* La dimensión y el modo de esta referencia son oscuros. Pero, después de todo, el «en tanto que» guarda relación con el *enunciado.* Por eso hemos tratado de esclarecer, con una interpretación de este enunciado, de qué modo el «en tanto que» forma parte de la estructura del enunciado. La interpretación del enunciado enlazando con *Aristóteles* dio que todas las estructuras esenciales: κατάφασις, ἀπόφασις, ἀληθεύειν, ψεύδεσθαι, se reducen a σύνθεσις y διαίρεσις. Esta conjunción enigmática de modos de referencia que se excluyen nos resultó oscura y enigmática. Aquí se encuentra supuestamente la relación a la que pertenece el «en tanto que». Pero el enunciado, igual

que la κατάφασις y la ἀπόφασις, es siempre enunciado sobre..., λόγος τινός *(Platón)*. Aquello a lo que se refiere la ἀπόφανσις en su forma es lo *ente*. En el enunciado se habla de su *ser* en una forma múltiple, lo cual se expresa en el *es*. Según *Aristóteles*, allí se encierra igualmente una σύνθεσις. Por consiguiente, también el «ser» y su multiplicidad, igual que el «en tanto que», se fundamenta también en esta enigmática σύνθεσις y διαίρεσις. O diciéndolo con más prudencia, el «ser» y el «en tanto que» apuntan al mismo origen. O dicho de otro modo, *el esclarecimiento de la esencia del «en tanto que» va unido a la pregunta por la esencia del «es», del ser. Ambas preguntas sirven para el desarrollo del problema del mundo*. Esto se puede aclarar ya ahora a partir del análisis formal preliminar del concepto de mundo: manifestabilidad de lo ente en cuanto tal. Ello implica la manifestabilidad de lo ente en cuanto ente, es decir, en atención a su ser. El «es», o bien la relación que lo sostiene y configura, posibilita la atención a tal cosa como el ser. La pregunta de qué sucede con el ser no puede plantearse sin la pregunta por la esencia del «en tanto que», y viceversa. Se trata de reflexionar qué pregunta merece la preferencia metódica en la discusión fáctica. La pregunta directa por el «en tanto que» y la relación que lo sostiene siempre nos ponían de inmediato en lo oscuro. Una visión de la multiplicidad de las estructuras sólo la proporcionaba el rodeo a través del λόγος (por qué esto es así no ha de ocuparnos). Así pues, conviene proseguir este camino, toda vez que nos ha llevado ante la pregunta por el ser en forma de la cópula. Ahora se trata de ver el conjunto de la estructura del λόγος y de *remontarnos con la pregunta por el fundamento de su posibilidad* (σύνθεσις - διαίρεσις), concretamente al hilo conductor del «es» que forma parte de la estructura del λόγος, y esto en la multiplicidad de sus significados primeramente indiferentes.

Pero ¿aún podemos remontarnos con la pregunta por detrás del enunciado? ¿No es éste algo último? Pero, después de todo, por otro lado hemos oído hablar de partes componentes del λόγος: ὄνομα, ῥῆμα, las llamadas partes del discurso. Según esto, el λόγος puede disolverse en estas partes del discurso: sujeto, predicado, cópula. Cierto, pero esta disolución destruye precisamente el conjunto del λόγος, de modo que también el enlace queda suelto y no puede ser lo que es: enlazante. Al fin y al cabo, también según *Aristóteles* lo enlazante sólo significa si es referible a συγκείμενα. Después de todo, justamente no estamos preguntando por partes concretas del λόγος, sino por el *fundamento* de la posibilidad de todo el λόγος en cuanto tal, y esto al hilo conductor del «es», es decir, éste en el conjunto de la estructura del λόγος. De este modo, el remontarnos con la pregunta por el fundamento de la posibilidad del λόγος tiene que ser algo distinto de una disolución

y fragmentación de él en sus partes. Más bien al contrario, el remontarnos con la pregunta por el fundamento tiene que buscar *conservar como conjunto* aquello por cuyo fundamento y posibilidad interna se mantiene la pregunta. Este modo de remontarse preguntando, este tipo de análisis, lo vio por vez primera en su peculiaridad *Kant*, aun cuando tampoco llegó a ser consciente en todas sus dimensiones y en sus puntos concretos del alcance de esta visión. Es aquel tipo de analítica que, más tarde, en el neokantianismo, aunque trivializándola en un sentido determinado, se llamó la pregunta por el origen. Preguntar al λόγος por el origen significa mostrar aquello desde donde surge en cada caso en su conjunto, no fácticamente, en la realización respectiva, sino según la posibilidad interna de su esencia. Es decir, *consideración del origen* y analítica significan remontarse con la pregunta por el fundamento de la posibilidad interna, o, como también decimos brevemente, remontarse con la pregunta por este fundamento en el sentido de *llegar hasta el fondo*[47]. Consideración del origen no es un fundamentar en el sentido del demostrar fáctico, sino un preguntar por el origen esencial, un dejar surgir desde el fundamento de la esencia, un llegar hasta el fondo en el sentido de mostrar el fundamento de la posibilidad de la estructura en su conjunto. Nos remontamos con la pregunta por el fundamento de la posibilidad interna del λόγος. Por tanto, con nuestra pregunta estamos entrando en la dimensión de su posibilitamiento interno, de su *origen esencial*. Por tanto, esta dimensión original tenemos que conocerla ya de entrada. ¿Cómo la hallamos? Evidentemente, sólo de modo que captemos con la mirada toda la estructura del λόγος e indaguemos hacia dónde apunta la propia construcción esencial interna como hacia aquello en lo que se fundamenta y a lo que está adherida.

Por consiguiente preguntamos: ¿dónde está el λόγος en general? Tenemos que decir que es un *comportamiento* esencial del hombre. Es decir, *desde la esencia oculta del hombre* tenemos que preguntar por el *fundamento de la posibilidad interna del* λόγος. Pero tampoco aquí proporcionándonos ahora de algún lado una definición esencial del hombre y aplicándola, sino a la inversa, haciéndonos decir antes que nada, justamente desde la estructura del λόγος bien comprendida y mediante el regreso al fundamento de su posibilidad que ella nos indica, qué sucede con la esencia del hombre. Sólo sabemos que, a partir del λόγος en la unidad de su estructura, tenemos que regresar a la esencia del hombre. Acerca de esta misma todavía no se ha establecido nada. Lo que tenemos es sólo la tesis: *el hombre es configurador*

[47] *Ergründen*, «indagar hasta el final», «llegar hasta el fondo», tiene por raíz *Grund*, «fundamento». *(N. del T.)*

de mundo, tesis que reivindicamos como enunciado esencial, del mismo carácter que ésta: el animal es pobre de mundo. Pero esta tesis no se puede aplicar ahora, sino que se trata justamente de desarrollarla como problema y de fundamentarla. Al cabo, eso que llamamos *configuración de mundo* es también y justamente el *fundamento de la posibilidad interna del* λόγος. *Si* ella lo es, y, sobre todo, *qué* es ella, aún no lo sabemos. Al cabo, desde la esencia de la configuración de mundo se hace comprensible lo que *Aristóteles* halla como fundamento de la posibilidad del λόγος ἀποφαντικός, el percibir en su peculiar estructura de σύνθεσις - διαίρεσις, que nosotros hemos juntado con la estructura de «en tanto que». Pero, si recordamos bien, del hombre no sólo sabemos por la tesis: el hombre es configurador de mundo, sino que en la primera parte de las lecciones desarrollamos un *temple de ánimo fundamental* del hombre, dentro del cual pudimos obtener en general una visión esencial de la *existencia* del hombre. La pregunta es si ahora, cuando nos remontamos con la pregunta por el fundamento de la posibilidad interna del enunciado, somos reconducidos al cabo a aquella dimensión a la que, desde otra parte totalmente distinta y con la máxima riqueza, ya nos condujo la interpretación del *aburrimiento* como temple de ánimo fundamental de la existencia.

b) La pregunta recurrente parte de la construcción esencial interna del enunciado: la potencia del «o bien... o bien» del desencubrir y el ocultar que muestran y expresan el ser en el «tanto-como» del atribuir y denegar

La tarea concreta y siguiente es remontarnos preguntando desde el λόγος hasta el fundamento de su posibilidad, concretamente partiendo del λόγος en su *construcción esencial interna* que ahora ha quedado esclarecida. Ésta tenemos que tenerla a la vista sobre todo y constantemente, ciertamente que en la limitación del λόγος simple. El ejemplo formal del λόγος simple es: *a es b*. Pero —así tenemos que preguntar ahora— ¿tenemos con ello la construcción esencial del λόγος? Lo que planteamos allí es *una* forma determinada del λόγος, a saber: el ejemplo de una κατάφασις y —como suponemos— un ἀληθεύειν, es decir, la forma del enunciado verdadero positivo. Siempre que en la lógica se habla del λόγος, de la proposición, del juicio, *esta* forma siempre es la forma ejemplar en primera instancia, si es que no la absolutamente única. Pero junto con ella está también el enunciado negativo verdadero, y además el positivo falso y el negativo falso. En consecuencia, tenemos que considerar también éstos. Eso sucede también, dentro de ciertos límites, en las teorías del juicio usuales. Sólo que justamente

aquí se encuentra el error fundamental y la dificultad fundamental de todo el problema. No podemos plantear exclusivamente ni el juicio verdadero positivo como la forma preferente del λόγος, ni tampoco ninguna otra forma, para luego considerar junto a ella sólo posteriormente las restantes (para completar). Con todo ello, seguimos estando aún fuera de la dimensión del auténtico problema. Con ello no hemos conseguido todavía el planteamiento correcto. Este planteamiento correcto sigue faltando también en *Aristóteles*, y en consecuencia de modo general en el tiempo posterior. En ello, *Aristóteles* aún estaba más cerca del problema. Él enfatiza expresamente lo que hoy ni siquiera se ve ya en la lógica, que el λόγος no es verdadero *y* falso, sino verdadero *o* falso: ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. Por otra parte, también es comprensible por qué él no captó el planteamiento central del problema: porque el propósito primero y único era la necesidad de hacer primero visibles en general las estructuras del λόγος, a diferencia de las teorías preliminares y externas de sus predecesores, incluso también de *Platón*. Si aquí puede hablarse en general de «más fácil» y «más difícil», una radicalización es siempre «más fácil», porque está ya preparada. Sin embargo, los problemas sólo salen a la luz de esta manera.

La forma del enunciado en el sentido del enunciado positivo verdadero facilita —por motivos que ahora no tratamos— la interpretación del λόγος. Este tipo de planteamiento de la lógica en el caso del juicio positivo verdadero está justificado dentro de ciertos límites, pero justamente por ello pasa a ser ocasión de la confusión fundamental, como si se tratara sólo de referir simplemente las restantes formas posibles del enunciado a la mencionada —para completarla. Yo mismo —al menos en el desarrollo de la interpretación del λόγος— fui víctima de esta confusión en *Ser y tiempo* (cfr. como excluido de esta confusión *Ser y tiempo*, p. 222 y pp. 285 ss.). En la interpretación que hay que dar ahora, que ciertamente no conculca en realidad lo expuesto antes en *Ser y tiempo*, me apartaré esencial y decisivamente de ello.

Todavía no vemos centralmente la construcción esencial interna del λόγος, ni siquiera cuando consideramos completamente las formas posibles de su variación, el juicio positivamente verdadero y el positivamente falso, el negativamente verdadero y el negativamente falso. La esencia del λόγος consiste justamente en que, en él en cuanto tal, se encuentra la posibilidad del «*o bien* verdadero *o bien* falso», del «*tanto* positivo *como* negativo». Justamente la *posibilidad* de todos estos modos de la variación, que aún están determinados sólo a grandes rasgos, es la más íntima esencia del λόγος. Sólo si captamos eso tenemos el lugar del *salto*, desde donde retrocedemos al

origen[48]. El λόγος no es una forma presente que aparezca ya en esta, ya en aquella forma, sino que, según su esencia, es esta posibilidad de lo uno o de lo otro. Decimos: es una *potencia de...* Por potencia entendemos siempre la posibilidad de un comportamiento, es decir, la posibilidad de una referencia a lo ente en cuanto tal. El λόγος es una potencia, es decir, es en sí mismo el *disponer de un referirse a lo ente en cuanto tal.* A diferencia de ello, a la posibilidad de conducta, del perturbado y absorbido estar referido, la hemos llamado *capacidad.*[49]

El λόγος ἀποφαντικός es la potencia de «o bien... o bien» del desencubrir y ocultar mostrador en el modo del atribuir tanto como en el del denegar, un mostrar en el que el «es» (ser) se expresa con algún significado. El carácter de potencia así orientado es la esencia del λόγος ἀποφαντικός, en él está centrada la construcción esencial. A partir de él tenemos que investigar si es visible una indicación del *fundamento* que *posibilita tal esencia.* ¿Qué subyace a esta potencia del λόγος, qué *tiene que* subyacerle, si es que ha de poder campar[50] como aquello como lo que se nos manifiesta, justamente *como posibilidad de «o bien... o bien» del desencubrir y ocultar que muestra y que expresa el ser?* Cuando hayamos respondido a estas preguntas, veremos que también aquí, como en todas partes en la filosofía, este fenómeno del juicio y del enunciado, un fenómeno trivial y elemental y que ya lo han azuzado en todas las direcciones posibles hasta matarlo, nos devuelve de un golpe a una dimensión que no es otra que la *amplitud* y lo *inquietante* adonde primeramente debía llevarnos la interpretación del *temple de ánimo fundamental.*

Antes de seguir el problema ahora indicado, volvamos a hacernos presente el contexto del problema. En primer lugar, hemos terminado la interpretación de la cópula al hilo del ejemplo: la pizarra es negra, en tanto que hemos destacado un significado esencial, que hemos caracterizado con la formulación: ser igual a ser verdadero. Este ser en el sentido del ser verdadero se mienta conjuntamente en toda proposición, al margen de si la proposición expresa el ser en el sentido del ser presente o del estar constituido de tal y cual modo o incluso de la constitución esencial. Este ser verdadero está adherido en un curioso sentido a los tres significados de ser que hemos mencionado antes, de modo que se manifiesta una peculiar unidad de aquello que en sí mismo se pertenece mutuamente. Dicho más exactamente, tenemos

48 *Sprung, Absprung,* «salto»; *Ursprung,* «origen», significa literalmente «salto primordial». *(N. del T.)*
49 Traducimos *Fähigkeit* como «capacidad» y *Vermögen* como «potencia». *(N. del T.)*
50 *wesen,* «campar». Cfr. nota a § 22. *(N. del T.)*

que preguntar por qué se da esta multiplicidad de significados de la cópula, y en qué consiste el fundamento de su unidad. Esta multiplicidad de significados de la cópula la hemos reconocido muy en general como la esencia positiva de aquello que, la mayoría de las veces, se expresa en esta curiosa indiferenciación y universalidad que da pie a diversas teorías, que sin embargo son en sí mismas unilaterales. *Aristóteles* redujo la cópula misma, sin ver la multiplicidad de significados, a una σύνθεσις. Los momentos estructurales del λόγος, que hemos considerado antes del análisis del λόγος: κατάφασις y ἀπόφασις, ἀληθές y ψεῦδος, se reconducen igualmente a una σύνθεσις o a una διαίρεσις. Hemos dicho que esta σύνθεσις que subyace al λόγος es supuestamente aquella relación en la que se fundamenta aquello por lo que preguntamos: el «en tanto que» y la estructura de «en tanto que». Pero si según *Aristóteles* igualmente también el ser, la cópula, ahora concretamente tomada en la multiplicidad de significados, se funda en una σύνθεσις, aquí se evidencia la posibilidad de que *el «en tanto que» y el ser tengan una raíz común*. Esto ya se apunta en que, en la indicación formal del concepto de mundo como manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto, utilizamos el «en tanto que» en el contexto de la captación de lo ente mismo, concretamente en un sentido eminente. Quizá sea justamente la relación en la que están enraizados el «en tanto que» y la estructura de «en tanto que» aquella que, al mismo tiempo, posibilita tener a la vista tal cosa como el ser, de modo que la estructura de «en tanto que» y el ser guardan relación en algún sentido. Que esto es así ciertamente sólo podemos verlo si al mismo tiempo, a partir de la interpretación anterior del λόγος, comprendemos que éste no es autónomo, sino que se fundamenta en algo más original. Esta esencia original del λόγος sólo la encontraremos si no planteamos esta o aquella constitución, sino si mantenemos a la vista *toda* la construcción esencial del λόγος y nos remontamos preguntando a la dimensión de su origen, es decir, a aquello que lo posibilita conforme a su posibilidad interna. Por eso, tampoco en esta consideración del origen de la esencia del λόγος, del enunciado, podemos establecer como el ejemplo primario, como sucede generalmente, el enunciado positivo verdadero, pero tampoco ninguna otra forma del enunciado. Más bien se trata de ver que la esencia más profunda del λόγος consiste en que él es en sí mismo la posibilidad de este «o bien... o bien» del poder ser verdadero o falso, tanto en el modo del atribuir como en el del denegar. Sólo cuando la pregunta por el fundamento de la posibilidad del λόγος la planteamos de tal modo que preguntamos por el posibilitamiento de su esencia interna, concretamente de la potencia del «o bien... o bien» del ser verdadero o ser falso, tenemos la seguridad de haber *indagado hasta el fondo* realmente el λόγος en su estructura esencial.

c) El ser libre, el prelógico estar abierto a lo ente en cuanto tal y el ofrecerse a la vinculatoriedad como fundamento de la posibilidad del enunciado

El λόγος en la forma del λόγος ἀποφαντικός es la potencia de un *comportamiento* que muestra lo ente, ya sea desencubriendo (verdadero) *u* ocultando (falso). Esta potencia sólo es posible en tanto que esta potencia si se fundamenta en un *ser libre para lo ente en cuanto tal.* En éste se fundamenta el *ser libre en el* mostrar asignando o denegando, y este ser libre en... puede desplegarse luego como *ser libre para* el desencubrimiento o el ocultamiento (verdad o falsedad). Dicho brevemente, el λόγος ἀποφαντικός como enunciado sólo es posible allí donde hay libertad. Sólo cuando tienen por base la libertad así articulada y a su vez articulante es posible en el comportamiento y la potencia especiales que pueden surgir de ella y que es lo único que estamos considerando ahora, en el mostrar, tal cosa como una adecuación a... y una vinculación a..., de tal modo que aquello con lo que se establece la vinculación, lo ente, se manifiesta en su vinculatoriedad. Desencubrimiento y ocultamiento del λόγος, verdad y ser falso, verdad *o* falsedad, la *posibilidad* de ambas, sólo se dan ahí donde hay libertad, y sólo donde hay libertad se da la posibilidad de la vinculatoriedad. Precisamente ella, la posibilidad y el carácter de potencia del λόγος, es lo que queremos *investigar hasta el fondo.* Cuando decimos que esta potencia de mostración se fundamenta en un ser libre para lo ente en cuanto tal, ello implica que el λόγος no produce primero una referencia a lo ente en cuanto tal, sino que se *fundamenta* por su parte en una tal. En cada una de sus formas, siempre hace uso de una referencia tal de una manera determinada. ¿Cómo? El λόγος sólo puede mostrar lo ente tal como es, y, en tal mostración, asignar a lo ente lo que le corresponde o bien denegarle lo que no le corresponde, si tiene ya en general la posibilidad de medir con arreglo a lo ente su mostrar y la adecuación de ésta. Pero para decidir sobre la adecuación o inadecuación de aquello que el λόγος dice mostrando, o dicho más exactamente, para poder comportarse en general en este «o bien... o bien», el hombre que enuncia hablando tiene que tener de entrada un *espacio de juego* para el movimiento comparativo del «o bien... o bien», de la *verdad o falsedad,* concretamente un espacio de juego dentro del cual está ya manifiesto lo ente mismo sobre el que hay que enunciar. Ello implica algo esencial: el λόγος ἀποφαντικός no sólo no produce —como se ha mostrado antes— la referencia a lo ente, sino que ni siquiera produce esta manifestabilidad de lo ente. Tanto de *ésta* como de *aquélla* siempre hace uso ya y exclusivamente cuando él quiere ser lo que puede ser: desencubrir u ocultar mostrativo.

Sólo que, con el desencubrir y el ocultar, ¿no estamos diciendo que el λόγος mismo, en cuanto tal, hace manifiesto, que es verdadero, más aún, que, según la opinión general, es el auténtico y único lugar de la verdad? Ciertamente, en el λόγος se encierra la verdad, o la posibilidad del «o bien... o bien», pero este posible ser verdadero *de él*, este posible desencubrir *suyo*, *no es original*, es decir, no es aquel hacer manifiesto y desencubrir merced al cual lo ente en general nos está abierto en cuanto tal y está inoculto conforme a sí mismo. Jamás sucede que un enunciado en cuanto tal —por muy verdadero que sea— pueda desencubrir primariamente lo ente en cuanto tal. Un ejemplo: en la realización del enunciado verdadero: la pizarra es negra, este ente, la pizarra, no se nos hace manifiesto en cuanto tal por vez primera en su ser-así mediante esta proposición verdadera, como si de alguna manera el enunciado en cuanto tal pudiera abrirnos el ente previamente cerrado. El enunciado —aunque, a *su* manera, abre— *nunca* nos lleva *en absoluto ni primariamente* ante el ente desencubierto, sino al contrario, la pizarra negra tiene que habérsenos hecho ya manifiesta en tanto que siendo-así, si es que nosotros queremos enunciar mostrativamente sobre ella. El λόγος ἀποφαντικός sólo *descompone* enunciativamente lo que ya es manifiesto, pero nunca configura por vez primera la manifestabilidad de lo ente. Ciertamente, en el enunciado se encierra un ser verdadero o ser falso, es más, él es incluso *la* forma en que el ser verdadero y el ser falso se *expresan* generalmente y en la que se transmiten y *comunican*. Pero de ahí no se sigue en absoluto que la verdad del enunciado sea la forma fundamental de la verdad. Para ver esto, ciertamente hay que lanzar una mirada más profunda a la esencia de la verdad, una mirada que nosotros aún alcanzaremos en el curso de la consideración posterior. Si uno se sustrae de esta tarea y se queda de entrada en alguna opinión dogmática de lo que la verdad haya de ser, entonces realmente puede demostrarse de modo irrefutable, como una y otra vez sucede hoy, que el juicio es el portador de la verdad. Si se dice de entrada que verdadero es lo que vale, y además, que lo válido lo hay sólo donde yo reconozco, y que el reconocimiento es la expresión y el acto fundamental de la afirmación, y que la afirmación es la forma fundamental del juicio, entonces la verdad como validez queda en una conexión con el juicio como afirmación. Eso no puede refutarse en absoluto. Pero la pregunta es: ¿es la validez la esencia de la verdad, o esta caracterización de la verdad como validez y valer no es la interpretación más externa y superficial, a la que sólo puede y tiene que llegar el sano entendimiento humano en el sentido del pensamiento vulgar? Que esto es así aprenderemos a verlo más tarde.

Ciertamente, el λόγος ἀποφαντικός como enunciado está en la posibilidad de ser verdadero o ser falso, pero este modo de ser verdadero, de hacer-

se manifiesto, se fundamenta en una manifestabilidad que, porque es *previa* a la *predicación* y al enunciado, nosotros designamos como *manifestabilidad antepredicativa*, o mejor, como *verdad prelógica*. «Lógico» se toma aquí en un sentido totalmente estricto, a saber, concerniente al λόγος ἀποφαντικός en la forma interpretada. Con relación a éste, hay una manifestabilidad que es *previa* a él, concretamente *previa* a él en el sentido determinado de que esta manifestabilidad original fundamenta la posibilidad de ser verdadero y ser falso del λόγος, de que le antecede fundamentándolo.

Vimos además que el enunciado se expresa, aunque no siempre en esta forma lingüística, en el «es», ser, y que este ser muestra primeramente y la mayoría de las veces una indiferenciación y universalidad de su significado. Ahora resulta que, mediante el enunciado, a aquello sobre lo que él enuncia no se le asigna primero el ser, que el ente sobre el que el enunciado versa tampoco obtiene su carácter de ser primeramente con el «es», sino a la inversa, el «es» en toda su multiplicidad y determinación respectiva siempre se evidencia sólo como la *sentencia* de *qué*, de *cómo*, y de *si* el ente *es*. Por eso, la esencia del ser en su multiplicidad nunca puede obtenerse de la cópula y de sus significados. Más bien se requiere del regreso al lugar desde donde todo enunciado y su cópula habla, desde el *ente mismo ya manifiesto*. Porque el ser de la cópula —en cada uno de sus posibles significados— no es lo original, pero la cópula desempeña un papel esencial en la proposición expresada, y la proposición expresada se considera en general como el lugar de la verdad, por eso justamente se da la necesidad de la destrucción.

Por consiguiente, el λόγος ἀποφαντικός, en tanto que la potencia señalada, apunta a una manifestabilidad de lo ente en cuanto tal que es *previa* a todo enunciar. Resulta la pregunta de si esta manifestabilidad pre-lógica de lo ente en cuanto tal es el *fundamento* original de la posibilidad de la mencionada potencia, y de si en este fundamento se muestra aquello que ya *Aristóteles* intuía cuando habló de la σύνθεσις y la διαίρεσις. Si esta manifestabilidad original de lo ente es más original que el λόγος, pero el λόγος es un comportamiento del hombre, ¿dónde está entonces esta manifestabilidad original? Después de todo, no fuera del hombre, sino precisamente él mismo en un sentido más profundo, él mismo en su esencia. Esta esencia se indicó a modo de tesis: el hombre es *configurador de mundo*. ¿Dónde está la manifestabilidad, y en qué consiste?

Ahora vemos ya esto: si el λόγος ἀποφαντικός, en cuanto a su posibilidad interna, se remonta a algo más original, y si esto más original guarda alguna relación con lo que llamamos *mundo* y *configuración de mundo*, entonces los juicios y las proposiciones no son en sí mismos primariamente configuradores de mundo, aunque pertenecen a la configuración de mundo.

El λόγος es una potencia, caracterizada por el «o bien... o bien» del desencubrir-ocultar en la mostración. Es decir, ya *antes* de la realización y *para* la realización de todo enunciado, tiene que ser posible en el hombre que enuncia un estar abierto al ente mismo sobre el que juzga en cada caso. Por consiguiente, la potencia en cuanto tal tiene que estar ajustada al «o bien... o bien» de la adecuación o inadecuación al ente sobre el que se habla en el λόγος. Este estar abierto el hombre al ente mismo que puede ser objeto y tema de un enunciado no es el estar presente un vacío que se abre pero que se puede llenar y que se dé en el hombre a diferencia de las cosas y de su determinación, sino que este estar abierto, portador del λόγος, *al* ente tal como es, lleva consigo en cuanto tal la posibilidad de la vinculabilidad mostrativa a cargo del ente. El estar abierto a... es, originalmente, el *libre ofrecerse, dejándose vincular*, a aquello que está dado como ente. La posibilidad vinculable de ajustarse a lo ente, este referirse a él en el «comportarse de tal y cual modo», caracteriza en general toda potencia y comportamiento a diferencia de la capacidad y la conducta. En éstas jamás se encuentra un dejarse vincular por lo vinculante, sino sólo un perturbado ser desinhibido del impulso.

Pero la manifestabilidad antepredicativa no tiene por qué suceder ni haber sucedido ya de continuo si es que el enunciado mostrativo ha de ser realizable —de un modo u otro—, sino que la *manifestabilidad antepredicativa* tiene que ser ella misma un *suceder* tal que en él acontece un determinado *dejarse vincular*. Esto lo es la referencia previa a aquello que da la medida al enunciar mostrativo: lo ente tal como es. Este dar la medida se transfiere de entrada, en el sentido del comportamiento que se deja vincular, a lo ente, de modo que en éste se regula la adecuación o inadecuación. El comportamiento del enunciado tiene que ser ya en sí un conceder aquello que puede dar la medida para el propio enunciar. A su vez, tal conceder y someterse a algo vinculante sólo es posible donde hay *libertad*. Sólo donde se da esta posibilidad de la transferencia de la vinculatoriedad a otra cosa está dado el campo para decidir sobre la adecuación o inadecuación del comportamiento con lo vinculante. Si consideramos desde aquí la vieja definición tradicional de la verdad: veritas est adaequatio intellectus ad rem, ὁμοίωσις, adecuación, ajuste del pensamiento a la cosa en la que se piensa, vemos entonces que esta vieja definición de la verdad, ciertamente, es correcta en su planteamiento, pero que también es *sólo* un *planteamiento*, y que no es en absoluto aquello por lo que se la toma generalmente, a saber, una definición esencial o el resultado de la definición esencial de la verdad. Sólo es el planteamiento del problema para la pregunta: ¿en qué se fundamenta en general la posibilidad de la adecuación a algo? Lo que tiene que

subyacer a la *adaequatio* es el carácter fundamental del estar abierto. El dejarse vincular tiene que tenderse ya de entrada como vinculable a aquello que, de un modo u otro, ha de dar la medida y ser vinculante. A este ofrecerse que sucede en todo comportamiento enunciante *fundamentándolo* —ofrecerse a algo vinculante— lo llamamos un *comportamiento fundamental*: el *ser libre* en un sentido original.

Pero lo vinculante se anuncia al mostrar *como ente* que, en cada caso, es así o bien que no es así, que en general es o no es, que tiene esta esencia u otra. Por consiguiente, el comportamiento fundamental, con el carácter del estar ofrecido dejándose vincular, tiene que suceder en sí mismo de tal modo que, con él, sea manifiesto de entrada lo ente en cuanto tal. A su vez, esta manifestabilidad de lo ente en cuanto tal es de tal modo que el respectivo comportamiento enunciador, porque es una potencia, es capaz de pronunciarse tanto en cuanto al ser-así como en cuanto al ser-que, como también en cuanto al ser-qué.

Cada vez se hace más clara en sus aspectos particulares la diversidad esencial entre el estar abierto del animal y la *apertura al mundo* del hombre. Estar abierto del hombre es estar ofrecido a, estar abierto del animal es estar absorbido por..., y, en ello, estar cautivado en el anillo.

d) El prelógico estar abierto al ente como completar (como previo configurar el «en su conjunto») y como descubrimiento del ser del ente. El triplemente estructurado acontecer fundamental[51] *en la existencia como dimensión original del enunciado*

Pero ni siquiera con ello hemos agotado aquello que en todo momento y necesariamente tiene que suceder en este comportamiento fundamental del estar abierto antepredicativo a lo ente. Lo que aún falta lo veremos fácilmente sólo con indagar, de nuevo sin teorías preconcebidas, la tendencia mostrativa de un enunciado simple, y con echar un vistazo al campo en el que necesariamente se mueve.

Como ejemplo de un enunciado simple, tomamos nuevamente la proposición: la pizarra es negra. Ella es «simple» en el sentido de la ἁπλῆ ἀπόφανσις de *Aristóteles*, porque no representa una forma gramatical enredada y artificiosamente construida. Pero pese a toda esta simplicidad, es más, quizá precisamente a causa de ella, este λόγος no es «simple» en el sentido de lo dicho simplemente y del modo más natural. Enseguida notamos

[51] *Grundgeschehen*: cfr. nota a § 3. *(N. del T.)*

que la proposición, en cierta manera, está ya preparada para la lógica y la gramática. Pero aquí queremos liberarnos precisamente de éstas y de sus cadenas. Más simple en el sentido de lo, por así decirlo, comentado espontáneamente de modo natural es ya el enunciado mencionado: la pizarra está mal colocada, si no lo tomamos tanto en forma de una sentencia realizada, sino en forma de algo que decimos y pensamos para nosotros mismos. La pregunta es: ¿qué hemos de hacer ahora con este ejemplo: la pizarra está mal colocada, en atención a nuestro problema? Ahora no se trata de la estructura del propio λόγος (pues ya la hemos expuesto en diversos sentidos), sino de aquello en lo que se funda con toda su estructura en tanto que potencia: en el *prelógico estar abierto al ente.* Para caracterizar este estar abierto, hemos de llegar a experimentar algo más a partir de la interpretación de la proposición mencionada. Se trata por tanto de dirigir la mirada a aquello que el enunciado declara: la pizarra mal colocada. «Mal colocada»: ¿qué tipo de determinación es ésta? ¿Es acaso distinta de la del ejemplo anterior, el ser negro? Mal colocada *para los que* están sentados al otro lado del aula, o mal colocada *para el* profesor, *para el* que escribe, que cada vez tiene que correr a la pizarra y no la tiene más cómodamente a la espalda. Por consiguiente, la mala colocación no es una determinación de la propia pizarra, como su color negro y su anchura y altura, sino una determinación meramente relativa a nosotros, que estamos justamente aquí. Esta determinación de la pizarra, su mala colocación, no es por tanto eso que se da en llamar una propiedad objetiva, sino referida al sujeto.

Pero, ¿qué significa señalar esta determinación de la pizarra referida al sujeto para *esclarecer la manifestabilidad prelógica de lo ente*? Después de todo, ésta ha de posibilitarla, justamente, lo que hemos llamado el dar objetivamente la medida por parte del ente con relación al λόγος mostrativo que se atiene a tal medida. Ahora bien, si señalamos la referencia al sujeto, obtenemos lo opuesto. Sólo que no se trata de la referencia al sujeto de la propiedad «mal colocada». Una referencia tal quizá se dé también, sólo que en un sentido totalmente distinto, en la propiedad «negra» o en la propiedad del color. No se trata ni de la relación de la propiedad «mala colocación» con la cosa, ni de la relación de esta propiedad con el hombre que juzga y enuncia, sino de la pregunta de *qué está antepredicativamente manifiesto con la manifestabilidad prelógica de la pizarra mal colocada.* Nos encontramos con la pizarra mal puesta, y sólo por eso podemos juzgar en correspondencia. ¿Pero qué hallamos ahí? La mala colocación. Ciertamente, después de todo ya hemos constatado, e incluso explicado, por qué se da. Pero precisamente la petulante sagacidad de tal explicación fue lo que nos confundió. Aunque pensaremos: con qué prodigio filosófico hemos

procedido cuando averiguamos que la mala colocación de la pizarra no le conviene a ella en sí misma, sino sólo en función de la referencia a los que leen y al que escribe, sin embargo, esta explicación —ya al margen de que en general nos conduce lejos del camino de la investigación— es ya ella misma artificiosa. Pues la mala colocación de la pizarra es en buena medida una propiedad de esta pizarra misma, mucho más objetiva incluso que su color negro. Pues la pizarra no está, como suponía esta interpretación precipitada, mal colocada con relación a nosotros, los hombres que de hecho estamos aquí, sino que la pizarra está mal colocada en esta aula. Sólo que, si el aula no la pensáramos en tanto que es ascendente sino como pista de baile, entonces, después de todo, la pizarra estaría muy bien colocada en la esquina, fuera del camino. Mirándolo exactamente, entonces no sólo estaría bien colocada, sino que sería totalmente superflua. Esta pizarra está en sí misma mal colocada en esta sala, que es un aula que pertenece al edificio de la universidad. La mala colocación es justamente una propiedad de esta pizarra misma. No le adviene a ella porque un oyente delante a la derecha la vea mal. Pues también aquel que está sentado directamente delante de ella tiene que declarar: la pizarra está mal colocada (a saber, en el aula), estaría mejor colocada donde habitualmente conviene por buenos motivos, en el centro detrás de la cátedra.

Pero con todo esto, sólo hemos puesto en su sitio la explicación falsa, y en apariencia eminentemente filosófica, de esta propiedad de la pizarra. Pero, pese a todo, no hemos de condescender en absoluto con una discusión semejante sobre cuál sea el tipo de esta propiedad. Ciertamente que no, sino mirar qué nos es manifiesto del ente en la manifestabilidad antepredicativa. Aquello sobre lo que enunciamos, lo que descomponemos enunciándolo sólo de modo expreso, y lo que mostramos específicamente, es la pizarra mal colocada. Ella es ya manifiesta. ¿Sólo ella? No: miramos la cátedra, el cuaderno ante nosotros, y otras cosas similares. Cosas de muchos tipos, pero nada de eso es pertinente para este enunciado y el fundamento de su posibilidad. Pero lo que es muy pertinente es justamente aquello que es *ya conjuntamente* manifiesto en la mala colocación bien considerada: el aula como *conjunto*. A partir de la manifestabilidad del aula experimentamos en general la mala colocación de la pizarra. Justamente esta manifestabilidad del aula, dentro de la cual está mal colocada la pizarra, no aparece en absoluto expresamente en el enunciado. Con el enunciado «la pizarra está mal colocada» no obtenemos por vez primera la manifestabilidad del aula, sino que ella es la *condición de posibilidad* de que la pizarra pueda ser en general aquello sobre lo que juzgamos. Es decir, en este juzgar aparentemente aislado, hablamos sobre esta cosa determinada

ya a partir de una manifestabilidad que, como podemos decir provisionalmente, no sólo es una multiplicidad, sino algo en su conjunto. Esto, que siempre, en todo enunciado concreto, por muy trivial o complicado que pueda ser, nosotros siempre hablamos ya *desde un ente manifiesto en su conjunto*, y que este «en su conjunto», el conjunto del aula, que ya comprendemos, no es a su vez el resultado de un mostrar por medio del enunciado, sino que los enunciados siempre pueden introducirse sólo en aquello que ya está manifiesto en su conjunto.

Así se evidencia que, para la posibilidad de la realización de un enunciado, no sólo es necesario que por sí mismo, y a partir de aquello sobre lo que juzga, entregue la posibilidad de una vinculatoriedad, y que no sólo se tenga que concebir y captar de entrada como un ente aquello sobre lo que se enuncia, sino que, igual de necesariamente, *todo enunciado* habla ya de entrada *en una manifestabilidad en su conjunto*, y al mismo tiempo habla desde una tal.

Que el enunciado no es nada original ni autónomo lo vemos ahora con más claridad. Pero queremos saber justamente qué es aquello en lo que se fundamenta, qué es esto que llamamos el prelógico estar abierto del hombre a lo ente.

Antes de seguir indagando el segundo momento de la dimensión original del enunciado que acabamos de exponer, resumamos lo que hemos visto hasta ahora de la dimensión original. Preguntamos por la estructura fundamental del λόγος en cuanto a su posibilidad interna, en cuanto a aquello de donde surge el λόγος en cuanto λόγος. Eso exige un regreso a la dimensión original. En ello topamos con múltiples cosas, que vistas conjuntamente en su unidad constituyen el auténtico posibilitamiento del λόγος, pero que al mismo tiempo nos reconducen a aquello que llamamos configuración de mundo. Lo primero que llegamos a ver en este camino es esto: el λόγος es λόγος mostrativo, y eso significa que el modo y la forma como hace manifiesto no es un hacer manifiesto primario y original en el sentido de que un juicio o un enunciado en sí mismos puedan en cada caso hacer accesible aquello sobre lo que enuncian, sino que todo λόγος es sólo mostrativo o descomponedor de aquello que *ya está manifiesto prelógicamente*. Pero no sólo eso: para que el λόγος pueda satisfacer esta función fundamental de la mostración, para poder ser mostrativo, tiene que tener la posibilidad de adecuarse a aquello que muestra, o bien de errarlo en la mostración. Pues de él también forma parte la posibilidad de poder ser falso. Es decir, el λόγος necesita por sí mismo de este campo de la adecuación e inadecuación. Dicho muy en general, necesita de entrada de aquello que le dé la medida para toda medición. A todo comportamiento enunciador

le precede ya, en dirección a aquello sobre lo que se enuncia, un comportamiento tal que tiene el carácter del ofrecerse a una vinculatoriedad, desde la cual son posibles entonces la adecuación y la inadecuación, la *adaequatio* en el sentido último. El *primer* momento que subyace al λόγος es este ofrecerse a una vinculatoriedad. El *segundo* momento hemos tratado de llegar a conocerlo mediante el análisis concreto de un ejemplo determinado: esta pizarra está mal colocada. Primeramente nos importaba intencionadamente asegurar lo mentado en esta propiedad mencionada, en el sentido de que hemos mostrado que aquello que atribuimos aquí a la pizarra no es sólo una propiedad que le advenga a la pizarra con relación a nosotros, los observadores y juzgantes, sino que esta propiedad es precisamente del todo objetiva, es decir, que es una propiedad que corresponde a este objeto específico en cuanto tal sólo con que lo veamos expresamente en su verdadera objetividad, en atención a la cual enunciamos cuando decimos: la pizarra está mal colocada. En la medida en que este enunciado lo digamos de modo no constructivo y sin reflexión teórica a partir de nuestro cotidiano hallarnos aquí, con este enunciar no tenemos a la vista únicamente la pizarra, sino que tenemos a la vista, si bien no en el sentido estricto de la visión, la sala, aquí como aula, que conforme a su carácter específico, que tiene en cuanto tal, exige una ubicación totalmente determinada de la pizarra en cuanto pizarra aquí en la sala. Lo decisivo de esta interpretación del enunciado es que nosotros no juzgamos con relación a un objeto aislado, sino que en este juicio estamos hablando desde este conjunto, ya experimentado y conocido, que llamamos el aula.

¿Qué deducimos del fenómeno mostrado como carácter esencial posterior para este estar abierto? Primeramente se podría decir que, ciertamente, no es ninguna sabiduría el enfatizar que la posibilidad del enunciado guarda relación con la manifestabilidad del aula. Después de todo, por lo general, nosotros, en nuestro enunciar, siempre podemos expresarnos sólo sobre *un único* objeto, y por tanto tenemos que escogerlo siempre de entre los restantes. Esto restante forma parte justamente de la multiplicidad de cosas que constantemente nos apremian.

Eso es efectivamente cierto: tan cierto que de puro señalar a lo ente restante que también está presente en el aula además de la pizarra pasamos por alto lo que en realidad se trata de captar. Pues no se trata de que junto a y además de la pizarra haya presentes aún otras cosas, y junto a estas otras también la pizarra. Mientras la consideración la planteemos sólo tal como sucede la mayoría de las veces en la lógica y en la teoría del conocimiento, que se tiene objetos cualesquiera sobre los que luego se juzga y sobre los que se investiga como tema del juicio, o a lo que se añade como comple-

mento otros posibles objetos, se pasa por alto lo que llamamos la conexión específica. Mientras nos movamos en este nivel, es cierta, en una aplicación casi literal, la frase de que, de tantos árboles, no vemos el bosque. Dicho más exactamente, esta frase quiere expresar, precisamente en una intuición concreta, algo que hay que captar de modo fundamental. En un giro fundamental y a modo de anticipo, esta frase podemos tomarla también así: *de tanto ente, el entendimiento vulgar no ve el mundo,* el mundo en el que precisamente tiene que mantenerse constantemente aun sólo para poder ser lo que él mismo es, para poder extraer en cada caso este o aquel ente en tanto que éste en el sentido del posible objeto del enunciado. Lo que antes (cfr. § 65) hemos analizado como característica del entendimiento vulgar, aquella indiferenciación en que considera a todo ente que le sale al paso, esta indiferenciación en el comportamiento respecto de lo ente es —incluso enraizado en lo más profundo— conjuntamente un fundamento para este no ver el mundo.

Pero al mismo tiempo, en aquella frase: «de tantos árboles no ver el bosque», advertimos la gran dificultad ante la que nos hallamos. Pues —para seguir con esta imagen— no sólo hemos de ver el bosque y verlo como bosque, sino que al mismo tiempo hemos de decir qué es y cómo es. En ello, naturalmente, tenemos que guardarnos de interpretar el mundo por analogía con el bosque. Sólo se trata de esto decisivo: con relación a los árboles individuales y a su acumulación, el bosque es otra cosa, por eso tampoco es simplemente algo que nosotros pretendamos añadir arbitrariamente a la suma de árboles, que es supuestamente lo único que hay dado, ni sólo cuantitativamente es más que una acumulación de muchos árboles. Pero esto otro no es sin embargo nada que esté además presente junto a los muchos árboles, sino aquello a partir de lo cual los muchos árboles pertenecen a un bosque. Para volver a nuestro ejemplo: todavía no comprendemos ni captamos la manifestabilidad prelógica de lo ente si la tomamos como el simultáneo estar manifiesto de muchos entes. Más bien todo depende de ver ya en la aparente estrechez y limitación del enunciado —la pizarra está mal colocada— cómo eso sobre lo que se enuncia, la pizarra mal colocada, es manifiesta *a partir de un conjunto,* de un conjunto que nosotros no concebimos en absoluto expresa y específicamente en cuanto tal. Pero precisamente esto donde nos movemos ya desde siempre es lo que designamos en primer lugar esquemáticamente como el «en su conjunto». No es otra cosa que lo que vemos como manifestabilidad prelógica de lo ente en el λόγος. Ahora podemos decir muy en general que el *prelógico estar abierto a lo ente,* desde el cual tiene que hablar ya todo λόγος, siempre ha *completado* ya de entrada a lo ente cons-

tituyéndolo en un «en su conjunto». Por este *completamiento*, no entendemos el añadido posterior de algo que faltaba hasta ahora, sino el *previo configurar de lo que ya impera «en su conjunto»*. (De todos modos, lo esencial de todo completamiento en el sentido artesanal no es la agregación de la parte que faltaba, sino que el logro central del completamiento es ver y preconfigurar de entrada el conjunto, ensamblar constituyendo un conjunto.) Todo enunciar sucede sobre la base de un complementamiento tal, es decir, sobre la base de un previo configurar este «en su conjunto». Este «en su conjunto» es diverso en cuanto a su amplitud y transparencia, en cuanto a su riqueza de contenido, y cambia para nosotros más o menos constantemente en la cotidianeidad de nuestra existencia, aun cuando aquí veamos también que se mantiene un peculiar promedio del «en su conjunto». Ésta es una cuestión de tipo peculiar. Por consiguiente, el prelógico estar abierto del hombre a lo ente no es sólo un previo ofrecerse a la vinculatoriedad, sino, juntamente con ello, este *completar* que acabamos de caracterizar.

Pero este completar que se ofrece a la vinculatoriedad es además —como vemos ya— un estar abierto a lo ente, de modo que posibilita pronunciarse sobre lo *ente*, es decir, decir del *ser-qué*, del *ser-así*, del *ser-que* y del *ser verdad*. Por consiguiente, el *ser* de lo ente tiene que estar ya *descubierto* en cierta manera en y mediante este completar que hemos caracterizado.

Así pues, el regreso a la dimensión original del λόγος ἀποφαντικός ofrece *un rico plexo estructural, articulado en sí mismo*, que ostensiblemente caracteriza un *acontecer fundamental en la existencia* del hombre, que fijamos con un *triple momento*: 1) el tenderse a la vinculatoriedad; 2) el completamiento; 3) el descubrimiento del ser de lo ente. Con esta triplidad está caracterizado un acontecer fundamental unitario en la existencia del hombre, del cual surge siempre y por vez primera el λόγος. La pregunta es: ¿cómo debemos captar *unitariamente* este acontecer fundamental en la existencia, caracterizado por los tres momentos?

Este acontecer fundamental que ha de posibilitar al λόγος ¿tiene todavía lo más mínimo que ver con lo que *Aristóteles* menciona como condición de posibilidad y por consiguiente como origen del λόγος ἀποφαντικός, con la σύνθεσις – διαίρεσις, o con la σύνθεσις que se expresa en el «es» de la cópula? Todo eso con lo que hemos topado ¿no es mucho más rico y complicado que lo que *Aristóteles* indica de la manera mencionada? Ciertamente, pero eso sólo significa para nosotros que, en una interpretación real, hemos de hacer comprensible por qué *Aristóteles*, en su primera marcha hacia esta dimensión original, tuvo que concebir la condición fundamental de la manera conocida. Aquí hay que advertir que aquello adonde *Aristóteles* recon-

duce el λόγος —σύνθεσις que en sí misma es simultáneamente διαίρεσις—, con toda su formalidad, no puede considerarse en modo alguno como evidente. Si nuestro esclarecimiento del origen de toda la construcción esencial del λόγος se mantiene legítimamente, entonces, a partir de él, se tiene que poder explicar también cómo es posible tal cosa como la σύνθεσις - διαίρεσις, y qué hay que entender en lo fundamental por ello.

Dijimos además que lo que *Aristóteles* plantea como fundamento de posibilidad del λόγος ἀποφαντικός —la σύνθεσις - διαίρεσις— es aquel *referir* y aquel comportamiento relacionante en el que surgen el «*en tanto que*» y la estructura de «en tanto que». Si esto es así, y si lo que *Aristóteles* ve sólo de modo indeterminado y oscuro como σύνθεσις - διαίρεσις corresponde al rico plexo estructural articulado de aquel acontecer fundamental que se expresa con el ofrecerse a la vinculatoriedad, el complementamiento y el descubrimiento del ser de lo ente, entonces tiene que ser en este plexo donde surja la propia estructura de «en tanto que». Pero en la medida en que el «en tanto que» es un momento estructural de aquello que llamamos *mundo*, mundo como manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto, con aquel acontecer fundamental (triple) hemos topado con aquel acontecer en el que sucede lo que llamamos *configuración de mundo*. Eso se hace aún más probable en tanto que, según el análisis formal, de la estructura de mundo forma parte el «en su conjunto», que en efecto, como es evidente, pertenece al complementamiento, que se configura en él.

§ 74. Configuración de mundo como acontecer fundamental en la existencia. La esencia como el imperar el mundo

Así nos aproximamos a la interpretación directa e inmediata del fenómeno del mundo, primeramente al hilo conductor de la caracterización tal como resultó mediante el análisis formal: mundo como manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto. Si abordamos inmediatamente esta definición del mundo, en un primer momento aquí no se dice nada del enunciado ni del λόγος. Pero entonces, ¿por qué hemos condescendido con ella? ¿Fue un rodeo? En cierta manera sí, pero uno de aquellos rodeos por los que todo filosofar da vueltas en torno a aquello por lo que pregunta. Por otro lado, no fue un rodeo en el sentido de la marcha superflua, si consideramos que aquello que nosotros tratamos de desarrollar como el problema del mundo la tradición de la filosofía lo trató, desconociéndolo en cuanto tal, bajo el título de λόγος, de *ratio*, de razón. Para nosotros, el problema sigue siendo hasta hoy irreconocible en estos

revestimientos, porque estos títulos y lo tratado bajo ellos hace tiempo que se han reivindicado para cuestiones externas y ya sólo difícilmente se pueden desprender de este entumecimiento. Sólo aprendemos de la historia si previa y simultáneamente la despertamos. Que ya no seamos capaces de aprender de la historia significa sólo que nosotros mismos nos hemos vuelto ahistóricos. Ninguna época conoció semejante afluencia de tradición, y ninguna fue tan pobre en cuanto a verdadera transmisión. λόγος, ratio, razón, espíritu: todo eso son títulos encubridores para el problema del mundo.

Pero habiendo mostrado que el λόγος, conforme a su posibilidad interna, remite a algo más original, se han vuelto claras al mismo tiempo cuatro cosas: 1) el λόγος no es el punto de arranque radical para el desarrollo del problema del mundo; 2) por eso, este problema tiene que estar detenido mientras el λόγος en sentido amplio —y sus variaciones— domine la problemática de la metafísica, mientras la metafísica sea «ciencia de la lógica» (*Hegel*); 3) pero si este planteamiento al hilo conductor del λόγος pudo afirmarse durante tanto tiempo y conducir a grandes obras de la filosofía, entonces no puede soñarse con eliminar esta tradición de un golpe; 4) más bien eso sólo puede suceder asumiendo sobre nosotros el esfuerzo de transformar al hombre, y por tanto a la metafísica transmitida, en una existencia más original, para hacer que de ahí surjan nuevamente las viejas preguntas fundamentales.

Lo que hemos vuelto a fijar en el punto cuarto lo hemos intentado con un *doble planteamiento*: primero, sin orientación a una determinada pregunta metafísica, *despertando un temple de ánimo fundamental de nuestra existencia*, es decir, transformar en cada caso la humanidad de nosotros los hombres en el ser-ahí de nosotros mismos. Luego, a la inversa, sin una referencia expresa constante al temple de ánimo fundamental, pero sí recordándolo tácitamente, tratamos de desarrollar una pregunta metafísica bajo el título del *problema del mundo*. Eso sucedió a su vez por el rodeo, que se extendía aún más lejos, de la consideración comparativa al hilo de la tesis: el animal es pobre de mundo, que en apariencia sólo nos trajo algo negativo, hasta que pasamos a la interpretación de la tesis: el hombre es configurador de mundo. El conjunto de la interpretación se convirtió en un regreso a una dimensión original, a un acontecer fundamental, del que ahora afirmamos que en él sucede una *configuración de mundo*. Lo que hemos abordado como momentos fundamentales de este acontecer, el ofrecerse a la vinculatoriedad, el completamiento y el descubrimiento del ser de lo ente, esta triplidad en su enraizamiento específicamente unitario, nunca lo hallamos en ningún sentido en el animal. Pero lo mencionado no simplemente

falta en el animal, sino que si el animal no tiene tal cosa es en y con base en un tener totalmente determinado: el modo del estar abierto en el sentido del perturbamiento.

Por tanto, «mundo» hay que concebirlo en tal acontecer. Es decir, ahora se trata de concebir *unitariamente* este *acontecer fundamental*, y de determinar ya directa y positivamente a partir de él, en tanto que el acontecer de la configuración de mundo, la *esencia del mundo*. Pero este concebir no es aquella discusión de algo presente, no es posible como explayamiento sobre algo previamente dado a lo que cualquiera llega desde cualquier sitio sin suficiente preparación. Asimismo —lo que en el fondo es lo mismo—, tampoco es asunto de una agudeza extraordinaria, de una intuición. Todo considerar —de todas maneras— tiene que mantenerse eternamente alejado de aquello que es *mundo*, en tanto que la esencia de éste se basa en lo que llamamos el *imperar el mundo*, un imperar que es más original que todo ente que salga al paso. Despertar el temple de ánimo fundamental en la primera parte de la asignatura, así como el regreso, que hemos realizado últimamente, desde la estructura del λόγος hasta el acontecer fundamental, sirven ambos para una cosa: *preparar el ingreso en el acontecer del imperar del mundo*. Este ingreso y este regreso filosofantes del hombre en la existencia en él siempre pueden sólo prepararse, nunca provocarse. El despertar es un asunto de cada hombre individual, no de su mera buena voluntad o siquiera de su destreza, sino de su destino, de aquello que le acaece o no le acaece. Pero todo lo azaroso sólo llega a poder producirse y se produce cuando lo hemos esperado y podemos esperarlo. Pero la fuerza de la espera sólo la gana aquel que venera un misterio. Esta veneración es, en este sentido metafísico, el actuar dentro del conjunto que en cada caso nos gobierna. Sólo así venimos a la posibilidad de ser gobernados expresamente por este «en su conjunto» y por el mundo, tan expresamente que tengamos la posibilidad de preguntar comprensivamente por ello.

Con ello, hemos hablado ya del imperar del mundo, y hemos mostrado que al imperar del mundo le hemos vuelto ya la espalda cuando nos disponemos a tratar sobre ello como sobre una negociación. Pero al mismo tiempo está indicado que el desarrollo de la esencia no se deja desplazar a un discurso edificante. Estos laberintos descolocarán constantemente la entrada al acontecer fundamental de la existencia, tanto más obstinadamente cuanto menos y más inseguramente nos confiemos al poder del concepto y del concebir.

Volvamos a hacernos presente lo que acabamos de decir ahora en el tránsito del enunciado al mundo. Nuestra consideración nos condujo del λόγος al mundo, más exactamente en el sentido de un regreso a la mani-

festabilidad prelógica de lo ente. Prelógico lo entendemos aquí en el sentido totalmente determinado de aquello que posibilita al λόγος en cuanto tal en todas sus dimensiones y posibilidades. La manifestabilidad prelógica es un acontecer fundamental de la existencia. Este acontecer fundamental se caracteriza por tres cosas: el ofrecerse a la vinculatoriedad, el completamiento y el descubrimiento del ser de lo ente. Pues bien, este acontecer fundamental articulado en sí es aquello de lo que afirmamos que *Aristóteles*, al reconducir el λόγος a la σύνθεσις y διαίρεσις, se movió en dirección a él, sin ver esta conexión estructural en cuanto tal. Ahora bien, este acontecer fundamental es también lo que conocemos en su peculiar carácter de relación, según se mostrará aún, como aquello donde está enraizado el «en tanto que» y la estructura de «en tanto que». Del λόγος al mundo, el mundo tomado formalmente como manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto, de modo que se plantea la pregunta de por qué no hemos partido directamente de esta definición del mundo, tomada primeramente de modo formal, y luego hemos pasado directamente a la interpretación de la estructura, de por qué, en lugar de ello, hemos escogido el rodeo a través del λόγος. Resultó que λόγος, *ratio*, razón, es aquello que dominaba la problemática global de la metafísica justamente en atención al problema del mundo no sacado a la luz. Si queremos liberarnos de esta tradición en un sentido, eso no significa que en cierta manera la rechacemos y la abandonemos, sino que toda liberación de algo es sólo una liberación auténtica si domina y se apropia de aquello de lo que se libera. *La liberación de la tradición es la apropiación constantemente nueva de sus fuerzas reconocidas*. Pero para este gran paso, que, según nuestro convencimiento, la metafísica tiene que hacer para el tiempo futuro, no basta algún tipo de inteligencia o de agudeza o de descubrimientos filosóficos que creamos haber hecho, sino que si entendemos en general algo de esta tarea, eso es que ella sólo es posible *con base en una transformación de la existencia misma*. Para esta transformación y para prepararla hemos seguido *dos caminos*. En la primera parte de la asignatura hemos seguido el camino de despertar un temple de ánimo fundamental; en la segunda, el camino de tratar un problema concreto sin referirnos al temple de ánimo fundamental. *Ambos caminos discurren ahora juntos*, pero ciertamente de tal modo que tampoco con ello forzamos la transformación de la existencia, no llegamos a causarla en ningún sentido, sino que siempre sólo —lo único que la filosofía puede hacer— la preparamos.

§ 75. El «en su conjunto» como el mundo y la enigmaticidad de la diferencia entre ser y ente

Resumimos de nuevo y aún más comprimidamente el estado de nuestra interpretación del fenómeno del mundo para llegar a ver la estructura primordial unitaria de este acontecer fundamental que subyace al λόγος, y para concebir, en la comprensión de esta estructura primordial de este acontecer fundamental de la existencia, lo que se quiere decir con la tesis: el hombre, en la esencia y en el fundamento de su existencia, es configurador de mundo.

Por un lado tenemos el análisis formal: el mundo es la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto. Por otro lado, mediante el regreso desde el λόγος, tenemos un acontecer que se caracterizó de triple modo: ofrecerse a la vinculatoriedad, complementamiento, descubrimiento del ser de lo ente. Aunque este acontecer fundamental no agota eso a lo que nos referimos como *configuración de mundo*, sin embargo pertenece esencialmente a ello. Por consiguiente, tiene que estar referido en sí mismo al *mundo*. En él tiene que suceder la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto. Este acontecer fundamental triplemente caracterizado ¿puede captarse en su estructura primordial, en la que los momentos mencionados se pertenecen mutuamente de modo articulado y en la que, en la unidad de su pertenencia mutua, posibilitan lo que llamamos manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto? Efectivamente, este acontecer fundamental podemos captarlo en una estructura primordial unitaria, para, a partir de ella, concebir los momentos particulares como perteneciéndose mutuamente en ella. Pero eso sólo es posible de modo que sigamos llevando adelante la interpretación anterior, y no nos limitemos a pegar entre sí eso que se da en llamar los resultados. La estructura primordial del acontecer fundamental de la existencia triplemente caracterizado no podemos construirla recurriendo en ayuda de estructuras de la existencia, sino al contrario, tenemos que concebir la unidad interna de este acontecer y proporcionarnos con ella justamente por vez primera una visión de la constitución fundamental de la existencia.

Vemos que la manifestabilidad prelógica de lo ente tiene el carácter del «en su conjunto». En todo enunciado, lo sepamos o no, y en cada caso de modo diverso y alternante, hablamos desde el conjunto y hacia éste. Sobre todo, este «en su conjunto» no atañe sólo al ente que ahora tenemos ante nosotros en algún tipo de ocupación, sino que todo ente que en cada caso sea directamente accesible, incluidos nosotros mismos, está rodeado de este conjunto. Nosotros mismos estamos conjuntamente incluidos en este

«en su conjunto», no en el sentido de una parte componente que le pertenezca y que también esté ahí, sino de modo distinto en cada caso y en posibilidades que forman parte de la propia esencia de la existencia, ya sea en forma del agotarse en lo ente, ya sea en forma del enfrentamiento directo, del acompañarlo, del ser repelido, del ser dejado vacío, del darnos largas, del estar colmado o del ser portado. Esto son modos del ser gobernados y del estar regidos por este «en su conjunto» que son previos a toda toma de postura y a todo punto de vista, que son independientes de la reflexión subjetiva y de la experiencia psicológica.

Con ello queda indicado en primer lugar que este «en su conjunto» no está cortado a la medida de un ámbito particular o siquiera de un tipo particular de ente, sino a la inversa, que este «en su conjunto», el mundo, permite precisamente la manifestabilidad de entes múltiples en sus diversas conexiones de ser: otros hombres, animales, plantas, cosas materiales, obras de arte, es decir, todo lo que somos capaces de encontrar como ente. Pero a esto múltiple se lo ha concebido mal, o no se lo ha concebido en absoluto, si lo tomamos como una mera multiplicidad variada que está presente. Sólo con que recordemos el ámbito particular del reino animal, ahí advertimos ya un entrelazamiento y una adhesión peculiares de los anillos de los animales, que a su vez están incorporados de modo peculiar en el mundo del hombre. Lo que formalmente llamamos la multiplicidad de lo ente requiere de condiciones totalmente determinadas para hacerse manifiesta en cuanto tal, de ningún modo sólo de la posibilidad de la diferenciabilidad de los diversos tipos de ser, como si éstos, por así decirlo, sólo estuvieran alineados unos junto a otros en el vacío. El estar unas en otras las diferencias mismas, y el modo como eso nos oprime y nos porta, es, en tanto que este imperar, la legalidad primordial desde la cual concebimos por vez primera la constitución específica de ser del ente que está ante nosotros o que incluso se ha convertido en objeto teóricamente científico. Por dar un ejemplo concreto: cuando, en la *Crítica de la razón pura*, *Kant* pregunta por la posibilidad interna de la naturaleza en el sentido del ente presente, con todo este cuestionamiento, por muy radical que sea con relación a lo precedente, no se ha concebido algo esencial y central, a saber, que este ente material, del que aquí hablamos, tiene el carácter de la falta de mundo. Por mucho que esto sea una determinación negativa, sin embargo, en atención a la determinación metafísica de la esencia de la naturaleza, es algo positivo. La problemática de la pregunta kantiana en la *Crítica de la razón pura* sólo puede traerse al terreno metafísico si comprendemos que las llamadas regiones del ser no están intrincadas unas junto a o por encima de o detrás de otras, sino que sólo son lo que son *dentro y a partir de un imperar del mundo.*

Pero este «en su conjunto», que constantemente nos abarca y que no tiene nada que ver con algún tipo de panteísmo, tiene que ser también lo que traiga consigo aquella *indiferenciación* de la manifestabilidad de lo ente en la que por lo general nos movemos. Sólo que, por muy indiferenciado que en un primer momento pueda resultarnos el tipo respectivo de ser de un ente frente a los otros (hombre, proceso), en particular en cuanto a la articulación conceptual, pese a todo nuestro comportamiento fáctico respecto de lo ente es en cada caso respectivamente distinto, es decir, diferente. Con la indiferenciación peculiar del saber y del entender se corresponde una diferencia totalmente segura del comportamiento, del estar ajustado al ente respectivo. Pero, no obstante, el comportamiento múltiple y diferente respecto de lo ente se mantiene sobre el transfondo de la indiferencia, que expresa que, evidentemente, todo, de un modo u otro, es, precisamente, *ente*: tal cosa es todo lo que existe y que es de un modo u otro. Ser ente: en ello conviene todo ente con los demás, eso es lo más indiferenciado, lo más general y universal que podemos decir del ente. Aquí ya no hay ninguna diferencia. Que todo ente es así y así, y tal como es en cada caso, y si es o no es, si debe ser o no, eso nos incumbe no sólo con relación al ente que nosotros mismos no somos, sino también en cuanto al ente que nosotros mismos somos. Pero que todo ente es ente es algo demasiado vacío e incuestionado. Ciertamente: tal cosa no nos dice nada a nosotros, a nosotros en nuestros quehaceres cotidianos, ni mucho menos puede ser para nosotros una pregunta seria. Acerca de qué hemos de preguntar además: si el ente es así o de otro modo, o si en general no es o es. Pero como siempre, con todo ello nos ocupamos del *ser* de lo ente y decidimos continuamente sobre ello. ¿Por qué entonces? ¿No podemos atenernos simplemente al *ente*, a este o a aquel que nos incumbe, que nos oprime o nos alegra o que nos acaba de salir directamente al paso? El *ser* de lo ente: eso se lo podemos confiar a los filósofos para sus vacías y dudosas especulaciones.

¡Si pudiéramos arreglárnoslas sin el ser! Después de todo, eso tiene que ser posible. La demostración veraz de ello es nuestra propia historia, hasta el momento en que condescendimos con la filosofía y escuchamos algo del ser de lo ente, aunque, precisamente, sólo lo hayamos escuchado, sin haber comprendido nada. Antes, conocíamos y buscábamos y practicábamos y venerábamos lo ente, y tal vez sufríamos a causa de lo ente, sin necesidad del ser. Es más, lo ente mismo, que al fin y al cabo es de lo que se trata, antes nos era inmediatamente accesible, sin que la penosa reflexión se pusiera de por medio. Podemos desprendernos del ser de lo ente y atenernos sólo a lo ente.

Es indiscutible que podemos comportarnos respecto de lo ente sin ocuparnos ni por un momento de la pregunta filosófica por el ser de lo ente.

¿Pero se sigue de ahí que jamás hayamos escuchado nada del ser de lo ente y que sólo oigamos hablar de él en el filosofar? ¿O de ahí no tenemos que deducir, a la inversa, que si la pregunta filosófica por el ser de lo ente es posible, es más, quizá incluso necesaria, entonces la filosofía *no puede inventarse* aquello por lo que pregunta? Tiene que *hallarlo* de algún modo, y hallarlo sobre todo como aquello que no forma parte de lo arbitrario, sino de lo esencial, es más, incluso de la esencialidad de todo lo esencial. Pero si la filosofía, en todo preguntar, sólo puede juzgar sobre aquello y sólo tiene que conformarse con aquello que es primariamente un *hallazgo* esencial, es decir, que el hombre *qua* hombre ya ha hecho en cada caso sin saber de ello, ¿no se trata entonces de que el ser de lo ente se ha *encontrado ya* antes de y fuera de toda filosofía, ciertamente que siendo un hallazgo que está tan desgastado y cuya primicia queda tan atrás en el tiempo anterior que ya no atendemos a él?[52] ¿Oímos hablar del ser de lo ente por vez primera a través de la filosofía, o hemos encontrado ya el ser de lo ente, respecto de lo cual nos comportamos y a lo cual nosotros mismos pertenecemos? ¿No estamos *conformes* ya de siempre y desde hace tiempo con este hallazgo, de modo que ya no atendemos a él, que atendemos a él tan poco que, más bien, en todo nuestro comportamiento respecto de lo ente, en el fondo, *ya no oímos* el ser de lo ente, que no lo oímos de tal modo que llegamos a tener la opinión, tal vez estrafalaria e incluso imposible, de que nos atenemos precisamente a lo ente y de que podemos prescindir del ser? En efecto, la *indiferenciación más profunda* y la indiferencia del entendimiento vulgar no consisten en aquel comportamiento indiferenciado respecto de lo ente diverso, dentro del cual, sin embargo, se orienta y se las arregla, sino que lo tremendo de la indiferencia del entendimiento vulgar es que no oye el *ser* de lo ente y sólo es capaz de conocer lo ente. Éste es el principio y el fin de su conducta. Dicho con otras palabras, al entendimiento vulgar le queda vedada precisamente *la* diferencia que, al cabo y en el fondo, *posibilita todo diferenciar y toda diferenciación*. Si la esencia del entendimiento consiste precisamente en diferenciar (en ello se vio desde antiguo: κρίνειν), entonces él mismo en toda su gloria sólo puede ser lo que es con base en *la* diferencia de la que cree poder prescindir.

¿Qué tipo de *diferencia* es ésta: «*ser de lo ente*»? Ser y ente. Confesémoslo tranquilamente: es oscura y no es comprensible sin más como la que hay entre blanco y negro, casa y jardín. ¿Por qué aquí es comprensi-

[52] Juego de palabras, a partir de la raíz *Fund*, intraducible en castellano: *erfinden*, «inventar»; *vorfinden*, «hallar»; *Fund*, «hallazgo»; *befinden*, «juzgar»; *sich abfinden*, «conformarse». *(N. del T.)*

ble sin más? Porque ésta es la diferencia entre ente y ente. Esta diferencia es comprensible —formalmente y en general— tanto cuando se mueve en el mismo ámbito como cuando se da entre entes de ámbitos heterogéneos, como por ejemplo entre motocicleta y triángulo, entre Dios y el número «cinco». Aun cuando en los casos particulares las diferencias sean difíciles de determinar, sin embargo, pese a todo, el punto de arranque inmediato para cada una de estas determinaciones viene dado en cierto modo por sí mismo, justamente en el sentido de lo ente que constantemente nos sale al paso, aun cuando no lo concibamos específicamente ni menos aún lo sometamos a la consideración que diferencia por comparación.

Pero: ente y ser. La dificultad no se encuentra aquí primero en la determinación del *tipo* de la diferencia, sino que la inseguridad y la perplejidad comienzan ya cuando queremos obtener ya sólo el campo, la *dimensión* para la diferenciación. Pues ésta no se encuentra en lo ente. Al fin y al cabo, el ser no es un ente entre otros, sino que todo aquello dentro de lo cual se diferenció antes, todo y los dominios respectivos, cae ahora del lado de lo ente. ¿Y el ser? No sabemos alojarlo en ninguna parte. Y además, si ambos son fundamentalmente diferentes, entonces, pese a todo, *en la diferencia están referidos uno a otro*: el puente entre ambos es el «y». Por tanto, en tanto que conjunto, es una *diferencia totalmente oscura* en su esencia. Sólo si resistimos esta oscuridad nos hacemos sensibles para lo problemático, poniéndonos así en situación de desarrollar el problema central que esta diferencia guarda en sí, a través de lo cual comprendemos el *problema del mundo.*

La diferencia entre ser y ente, o dicho brevemente, el ser de lo ente: éste es así, aquél es, eso no es así, eso es. Lo problemático de esta diferencia tratamos de fijarlo en diversas direcciones en nueve puntos, para tener en ello un asidero, no tanto para resolver en él el problema, sino para tener una ocasión de darnos a conocer constantemente esta enigmaticidad, esto que es lo más evidente de todo lo evidente.

1) Esta diferencia entre ser y ente *no la oímos* precisamente donde constantemente hacemos uso de ella, expresamente en todo decir «es», pero previamente en todo comportamiento respecto de lo ente (ser-qué, ser-así y ser-que).

2) *Constantemente hacemos uso* de esta diferencia, sin saber ni poder constatar que en ello estamos aplicando algún saber, una regla, una proposición, y similares.

3) La diferencia —al margen de su contenido, de lo que en ello es diferente en cuanto tal— es oscura ya según la *dimensión* de la diferenciabilidad. No somos capaces de poner el ser en un nivel de comparación con lo

ente. De ahí se sugiere que esta diferencia no se representa ni se llega a conocer en absoluto en el sentido de algo que se pueda saber.

4) Es decir, si esta diferencia no nos la colocamos en un diferenciar objetual, entonces nos estamos moviendo ya siempre *en* la *diferencia que acontece*. No somos *nosotros* quienes la realizamos, sino que *ella* acontece *con nosotros* como acontecer fundamental de nuestra existencia.

5) La diferencia no acontece con nosotros arbitraria y temporalmente, sino *fundamental* y constantemente.

6) Pues si esta diferencia no aconteciera, entonces —olvidando la diferencia— ni siquiera podríamos atenernos primeramente y la mayoría de las veces meramente a lo ente. Pues precisamente para experimentar *qué* y *cómo es* lo ente en cada caso en ello mismo, en tanto que el ente que *es*, tenemos que entender ya, aunque no de modo conceptual, tal cosa como el ser-qué y el ser-que de lo ente.

7) La diferencia acontece no sólo constantemente, sino que la diferencia tiene que haber acontecido *ya* si queremos experimentar lo ente en su «ser así y así». Nunca experimentamos posteriormente y después, a partir de lo ente, algo sobre el ser. Sino que lo ente —al margen de dónde y de cómo nos dirijamos a él— está *ya a la luz del ser*. Es decir, tomándolo metafísicamente, la diferencia está ya al comienzo de la existencia misma.

8) Esta diferencia entre ser y ente siempre acontece ya de modo que el «ser», aunque indiferenciadamente, sin embargo se lo entiende siempre en una *articulación inexpresa*, al menos en cuanto a *ser-qué* y *ser-que* de lo ente. Es decir, el hombre siempre está en la posibilidad de preguntar: ¿qué es eso? Y: ¿existe en general o no existe? Por qué precisamente esta dualidad del ser-qué y del ser-que forma parte de la esencia original del ser es uno de los problemas más profundos que se encierran en este título, un problema que, ciertamente, hasta ahora jamás ha sido problema, sino una evidencia, tal como ustedes lo ven por ejemplo en la metafísica y la ontología tradicionales, según las cuales se distingue entre *essentia* y *existentia*, ser-qué y ser-que. Esta diferencia se emplea con tanta evidencia como la diferencia entre día y noche.

9) De la totalidad de los ocho momentos precedentes desprendemos la *singularidad* de esta diferencia, y al mismo tiempo su *universalidad*.

Pues bien, tenemos que ver a qué problemas esenciales impele esta diferencia y cómo, en tanto que el descubrimiento del ser de lo ente guarda relación con el acontecer fundamental mencionado, esta diferencia es un momento esencial del mundo, y concretamente el central, a partir del cual se puede concebir en general el problema del mundo.

Así pues, contra lo que esperábamos, hemos dicho ya muchas cosas considerables y diversas sobre esta diferencia, sin liberarla de su enigmati-

cidad. Con todo ello hemos avanzado ya bastante respecto de la problemática filosófica anterior, ya sólo merced a que esta diferencia la hemos elevado en cuanto tal expresamente a problema. Con ello se abre un amplio campo de preguntas. Nuestra pregunta por el ser de lo ente no sólo atañe al ente correspondiente por el que en las ciencias particulares se pregunta en cada caso en cuanto a su contenido específico. Y además, este planteamiento del problema rebasa el marco de aquello que generalmente se llama doctrina de las categorías, ya sea en el sentido tradicional, ya sea en el sentido de la sistemática de las regiones de lo ente. Pues la temática tocada se centra precisamente en las llamadas preguntas generales por el ser: ser-qué, ser-así, ser-que, ser-verdad. Por consiguiente, tiene que buscar una *nueva base* para el posible tratamiento (cfr. las lecciones *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, semestre de verano 1927). Y sin embargo, con esta exposición del problema volvemos a estar en un acantilado. Estamos tentados de darnos por contentos con el estado alcanzado del problema, es decir, de desarrollarlo en una pregunta que desde ahora se puede discutir objetivamente y que, por tanto, se puede poner retroactivamente en conexión con el tratamiento anterior del problema en la historia de la metafísica. Todo ello se expresa en que al problema de la diferencia entre ser y ente le damos un nombre temático: lo llamamos el problema de la *diferencia ontológica*. Qué significa aquí diferencia en un primer momento es claro: precisamente esta diferencia entre ser y ente. ¿Y qué significa ahí «ontológica»? Antes: «lógico» nombra aquello que forma parte del λόγος, lo que le atañe o está determinado a partir de él. Lo «ontológico» atañe al ὄν en tanto que se lo toma a partir del λόγος. En el λόγος tenemos una sentencia sobre lo ente. Pero no todo enunciado y opinión son ontológicos, sino sólo aquellos que se pronuncian sobre lo ente en cuanto tal, concretamente respecto de aquello que convierte al ente en ente, el «es», y a eso lo llamamos justamente el ser de lo ente. Lo ontológico es aquello que concierne al *ser* de lo ente. La diferencia ontológica es aquella diferencia que concierne al ser de lo ente o, dicho más exactamente, la diferencia en la que se mueve todo lo ontológico, la que éste presupone en cierta manera como su propia posibilidad, la diferencia en la que el ser se diferencia de lo ente y, al mismo tiempo, lo determina en su constitución de ser. La diferencia ontológica es la diferencia que porta y conduce tal cosa como lo ontológico en general, es decir, no una diferencia determinada que se pueda y se tenga que realizar dentro de lo ontológico.

Ya dándole este nombre y con la caracterización objetiva, el problema de la diferencia entre ser y ente se ha desplazado al marco de la *ontología*, pero se lo ha alineado en una dirección del preguntar y en una discusión

con determinadas intenciones y, sobre todo, con determinados límites, tanto de la amplitud de la problemática como también de la originalidad. Aunque con un cierto derecho podremos decir que, con este problema de la diferencia ontológica y con su elaboración justamente en el contexto del problema del mundo, la ontología llega por vez primera a su problemática clara, sin embargo, por otro lado, tenemos que dar a pensar que en ninguna parte está escrito que tenga que haber tal cosa como una ontología, o que en ella esté enraizada la problemática de la filosofía. Viéndolo nítidamente, en *Aristóteles*, donde irrumpe la diferencia —ὂν ᾗ ὄν—, todo está ya y todo está aún en flujo y en lo indeterminado, todo abierto, de modo que es cuestionable en general, y para mí en todo caso se vuelve cada vez más cuestionable, si los sucesores llegaron ya alguna vez a la proximidad de la auténtica intención de la metafísica antigua, o si la tradición de escuela no lo sobrealmacena todo, incluso ahí donde no suponemos que haya una tradición tal. Quizá el problema de la diferencia entre ser y ente, merced a que lo confiamos a la ontología y lo designamos así, resulta estorbado prematuramente en su problemática. Al cabo, por el contrario, tenemos que desarrollar este problema *aún más* radicalmente, asumiendo el peligro de llegar a la situación en la que *tengamos que rechazar toda ontología, ya según la idea, en tanto que problemática metafísica insuficiente*. ¿Pero qué hemos de poner entonces en lugar de la ontología? ¿Tal vez la filosofía transcendental de *Kant*? Aquí sólo se ha cambiado el nombre y las exigencias, pero ella misma, la idea, permanece fija. También la filosofía transcendental tiene que caer. ¿Qué ha de aparecer entonces en lugar de la ontología? Ésta es una pregunta precipitada y, sobre todo, externa. Pues, en último término, con el desarrollo del problema se pierde en general el *lugar* en el que deseamos reemplazar la ontología por otra cosa. Al cabo, sólo así salimos completamente a lo abierto y fuera del marco y de los postes limítrofes de disciplinas artificiosas. También la ontología y su idea tienen que caer, precisamente porque la radicalización de esta idea era un estadio necesario del desarrollo de la problemática fundamental de la metafísica.

Pero —se podría objetar— la ontología se mueve en el campo de la diferencia entre ser y ente con la intención de sacar a la luz la constitución de ser de lo ente. ¿No es una tarea bien sopesada realizar tal cosa aprovechando en ello los horizontes más aclarados, en lugar de precipitarse a radicalismos? Por consiguiente, queremos aplicarnos a desarrollar realmente de una vez una ontología sobre la base que ahora es posible: luego ya quedará bastante ocasión para radicalizar.

Hablamos de la diferencia ontológica como aquella diferencia en la que se mueve todo lo ontológico: ser y ente. Mirando a esta diferencia, pode-

mos ir más allá y diferenciar de modo correspondiente: aquel preguntar que busca lo ente *en ello mismo*, tal como es, ὂν ὡς ὄν, la manifestabilidad así orientada de lo ente tal como en cada caso es en ello mismo, la manifestabilidad del ὄν: la *verdad óntica*. Por el contrario, aquel preguntar que busca lo ente *en cuanto tal*, es decir, que pregunta únicamente en atención a qué constituye el *ser* de lo ente, ὂν ᾗ ὄν: la *verdad ontológica*. Pues este preguntar hace uso expresamente de la diferencia entre ser y ente, y no cuenta con lo ente, sino con el ser. Y sin embargo, ¿qué sucede con esta *diferencia misma*? ¿Es ella un problema para el conocimiento ontológico o para el óntico? ¿O para ninguno de los dos, puesto que ambos se fundamentan ya en ella? Con la diferenciación, en sí misma clara, entre lo óntico y lo ontológico —verdad óntica y verdad ontológica—, aunque tenemos lo diferente de una diferencia, sin embargo no tenemos la diferencia misma. La pregunta por esta diferencia se vuelve tanto más acuciante cuando resulta que esta diferencia no surge posteriormente sólo mediante un diferenciar lo diferente ya dado, sino que ella forma parte en cada caso del acontecer fundamental en el que la existencia se mueve en cuanto tal.

§ 76. El proyecto como estructura primordial del acontecer fundamental triplemente caracterizado de la configuración de mundo. El imperar el mundo en tanto que el del ser de lo ente en su conjunto en el proyecto de mundo que deja imperar

Entonces, al cabo, la diferencia entre ser y ente, que hemos examinado en los nueve puntos en toda su enigmaticidad, sólo está indicada provisionalmente mientras hablemos de una diferencia, de una *Unterschied* y de una *Differenz*[53], que, al fin y al cabo, son sólo títulos formales que, igual que el término «relación», se ajustan a todo, y que por eso, en un primer momento, no estropean nada, pero que tampoco aportan nada. Que *en un primer momento* no estropean nada, decimos intencionadamente. Pues de los tratamientos anteriores sobre el análisis formal (cfr. arriba sobre «en tanto que» y «relación»), sabemos que esta indeterminación de lo nombrado el entendimiento vulgar la toma como una conexión presente en lo presente. Así también aquí: la «diferencia ontológica» está justamente presente. Pero esto se evidenció ya como imposible. Hemos visto que esta diferencia nunca está presente, sino que aquello que ella mienta *acontece*. Pero al mismo tiempo se ha vuelto a evidenciar la necesidad de la transformación del

[53] *Unterschied* y *Differenz*, «diferencia», son dos palabras alemanas sinónimas. *(N. del T.)*

planteamiento de la pregunta que de nosotros exige el ingreso en el acontecer fundamental. Esto lo hemos llegado a conocer en el regreso a la dimensión original del λόγος. Este acontecer fundamental, en sí mismo, no se refiere primaria ni únicamente al λόγος. Éste se fundamenta en aquél sólo en cuanto a su posibilidad. Dejando aparte la diferencia en su acuñación terminológica y temática, arriesgamos el *paso esencial* de transponernos al *acontecer este diferenciar* en el que aquélla acontece. Dicho de otro modo, estamos preguntando por la *estructura primordial del acontecer fundamental.* El acontecer fundamental lo llegamos a conocer mediante aquella triplidad: el ofrecerse a lo vinculante, el completamiento, el descubrimiento del ser de lo ente. Pero esto no hemos de tomarlo como información como si fueran propiedades presentes, sino que son indicaciones para un estar transpuesto, originalmente unitario, al ser-ahí.

Intentemos este ser transpuestos, en concreto con la intención de dar con la estructura primordial de este acontecer fundamental, de comprender su unidad original, que no su simplicidad. Sobre todo nos habla lo primero que hemos mencionado: el *ofrecerse lo vinculante.* Nuestro comportamiento siempre está regido ya por vinculatoriedad, en la medida en que nos comportamos respecto de lo ente y en que, en este comportamiento respecto de él, nos adecuamos a lo ente —no posterior ni colateralmente—, sin coerción y sin embargo vinculándonos, pero también liberando y midiendo. Nos orientamos con arreglo a lo ente, y sin embargo en ello nunca podemos decir qué es lo vinculante en lo ente, dónde se fundamenta por nuestra parte tal vinculabilidad. Pues todo «estar enfrente» no incluye necesariamente vinculación, y cuando hablamos de lo puesto «enfrente» y de ob-jeto (relación sujeto-objeto, con-sciencia), entonces el problema decisivo está despachado de antemano —como si ni siquiera se lo hubiera planteado—, ya al margen de que la objetualidad no es la forma única ni primaria de la vinculación. Pero como quiera que sea, todo estar referido a..., todo comportamiento respecto de lo ente, está regido por vinculatoriedad. No podemos explicarnos la vinculatoriedad a partir de la objetualidad, sino a la inversa.

Igualmente, en todo comportamiento divisamos aquello respectivamente a partir del «comportarse hacia afuera en el conjunto», por muy cotidiano y estrecho que éste pueda ser. Ambos —el ofrecerse a lo vinculante y el *completamiento*— los divisamos en su imperar unitario también y precisamente allí donde se discute sobre la correspondencia de un enunciado y su constatación, o sobre lo acertado de una decisión, sobre la esencialidad de una acción. Por mucho que nos esforcemos en comportarnos objetivamente, en hablar desde lo particular, igual de inmediata y preliminarmen-

te nos estamos moviendo ya en la llamada tácita a aquel «en su conjunto». Todo comportamiento está regido por la vinculatoriedad y el completamiento.

¿Pero cómo podemos captar estas dos cosas en su unidad, el ofrecerse a la vinculatoriedad y el completamiento original? Pero lo más difícil es aquel *estar descubierto el ser de lo ente* que ha de pertenecerse mutuamente con los otros momentos mencionados. Cierto que aquí, por así decirlo, conservamos claramente las piezas en la mano: ente —nos comportamos constantemente respecto de ello—, ser —constantemente lo pronunciamos. ¿Pero ser de lo ente? Falta el vínculo unificante, o mejor, el origen de esta diferencia, en el que, conforme a su singularidad y originalidad, el diferenciar es *anterior* a los diferenciados, y que precisamente los hace surgir a éstos por vez primera.

Preguntamos ahora: ¿cuál es el *carácter unitario del acontecer fundamental* al cual conduce esta *triplidad*? La estructura primordial del acontecer fundamental, caracterizado de este modo triple, la concebimos como *proyecto*. Simplemente conforme al significado de la palabra, lo así designado lo conocemos de la experiencia cotidiana del ser como proyectar medidas y planes en el sentido del regulamiento anticipador del comportamiento humano. Pues bien, con vistas a esto, también en la primera interpretación de este fenómeno he tomado el «proyecto» en esta amplitud, y a la palabra conocida en el uso lingüístico natural le he dado la distinción de un término, pero al mismo tiempo he preguntado por su posibilidad interna en la constitución de ser de la existencia misma. Y también a esto posibilitante lo he llamado proyecto. Pero viéndolo estricta y claramente, en un sentido filosófico y terminológico sólo puede llamarse así al proyecto *original*, a aquel acontecer que posibilita fundamentalmente todo conocido proyectar en el comportamiento cotidiano. Pues sólo si conservamos este nombre para esto singular estamos, por así decirlo, constantemente despiertos para la singularidad de que la esencia del hombre, la existencia en él, esté determinada por el *carácter de proyecto. El proyecto como la estructura primordial del acontecer mencionado es la estructura fundamental de la configuración de mundo*. Por consiguiente, ahora decimos más estrictamente no sólo en un sentido terminológico, sino también en una problemática más clara y radical: *proyecto es proyecto de mundo. El mundo impera en y para un dejar imperar del carácter del proyectar*. Con relación a la terminología anterior, proyecto es sólo este acontecer original, ya no el planear, reflexionar, comprender, que en cada caso es efectivo y concreto. Por eso también es equivocado hablar de un proyectar en un sentido derivado.

Ahora bien —así preguntamos más en concreto—, ¿en qué medida es el proyecto la estructura primordial de aquel acontecer fundamental triplemente caracterizado? Por «estructura primordial» entendemos aquello que unifica originalmente aquella triplidad en una unidad articulada. Unificación «original» significa configurar y mantener en sí esta unidad articulada. En el proyecto, los tres momentos del acontecer fundamental no sólo tienen que suceder simultáneamente, sino que en él se tienen que pertenecer mutuamente en su unidad. Él mismo tiene que evidenciarse así en su unidad original.

Tal vez sea difícil ver de inmediato en toda su múltiple configuración unitaria eso a lo que nos referimos como proyecto. Y sin embargo, una cosa la experimentamos enseguida con claridad y seguridad: con «proyecto» no se mienta una sucesión de acciones, ningún proceso que estuviera compuesto de fases particulares, sino que se mienta la unidad de una acción, pero de una acción de tipo primordialmente propio. Lo *más propio* de este actuar y acontecer es eso que en el lenguaje se expresa con el «pro-»[54], el que, en el proyectar, este acontecer del proyecto, en cierta manera, *desplace de sí y arrastre* a quien proyecta. Sólo que, aunque arranca hacia lo proyectado, sin embargo no lo deja estar ahí, por así decirlo, depuesto y perdido, sino al contrario, en este ser arrancado por el proyecto sucede justamente un *peculiar retorno de quien proyecta hacia sí mismo*. ¿Pero por qué es el proyecto tal *retorno que arranca*? ¿Por qué no un ser arrebatado para algo, siquiera en el sentido del perturbado ser absorbido? ¿Por qué no también un retorno en el sentido de una reflexión? Porque este arrancar del proyecto tiene el carácter del *dispensar*[55] *para lo posible*, concretamente —adviértase bien— para lo posible en su posibilitar posible, a saber, algo real posible. Para qué dispensa el proyecto —para lo posible posibilitante— es lo que no deja tranquilo a quien proyecta, sino que lo proyectado en el proyecto *obliga* ante lo real posible, es decir, el proyecto *vincula*, no a lo posible ni a lo real, sino al *posibilitamiento*, es decir, a aquello que lo real posible de la posibilidad proyectada exige por sí mismo de la posibilidad para su realización.

Así pues, el proyecto es en sí *el* acontecer que hace surgir la *vinculatoriedad* en cuanto tal, en tanto que éste presupone siempre un posibilitamiento. Con esta libre *vinculación*, en la que todo lo posibilitante se tiende a lo real posible, se da siempre al mismo tiempo una determinación

[54] *Ent-*, que es el prefijo de *Entwurf*, «proyecto», se corresponde con el prefijo castellano de- o ex-. *(N. del T.)*

[55] *Entheben*, «dispensar», «liberar», «suspender», tiene el prefijo *Ent-*. Cfr. nota anterior. *(N. del T.)*

propia de lo posible mismo. Pues lo posible no se vuelve más posible merced a la indeterminación, de modo que, por así decirlo, todo lo posible halle en él su sitio y su alojamiento, sino que lo posible crece en su posibilidad y en su fuerza de posibilitamiento mediante la *limitación*. Toda posibilidad trae consigo en sí su *límite*. Pero el límite de lo posible es aquí justamente lo en cada caso real, la *extensibilidad* colmable, es decir, aquel «en su conjunto» a partir del cual nuestro comportamiento se comporta en cada caso. De este modo, tenemos que decir que este acontecer *único* del proyectar en la unidad de su esencia, vinculando, dispensa para lo posible, y eso significa al mismo tiempo que es extensible a un conjunto, que lo ofrece. El proyecto es en sí *completante* en el sentido de *configurar* anticipando un *«en su conjunto»*, en cuyo ámbito está extendida una dimensión totalmente determinada de posible realización. Todo proyecto dispensa para lo posible, y al mismo tiempo devuelve a la amplitud extendida de lo posibilitado desde él.

El proyecto y el proyectar son en sí dispensadores para posibles vinculaciones, y vinculan extendiendo en el sentido de ofrecer un conjunto dentro del cual puede realizarse esto o aquello real en tanto que real de lo posible proyectado. Pero este extender que dispensa y vincula, que además sucede en el proyecto, evidencia en sí al mismo tiempo el carácter del *abrirse*. Pero no es —como ahora se puede apreciar bien— un mero y rígido estar abierto a algo, ni a lo posible mismo ni a lo real. Al fin y al cabo, el proyectar no es un pasmarse ante lo posible, no puede ser tal cosa, porque, justamente en el mero contemplarlo y comentarlo, lo posible en cuanto tal es ahogado en su ser posible. Lo posible sólo campa en su posibilidad si nos vinculamos a él en su posibilitamiento. Pero el posibilitar siempre habla en tanto que posibilitar hacia lo real posible —el posibilitamiento es el pretrazado de la realización—, concretamente de modo que tampoco en el proyecto podemos apropiarnos ni asumir lo real en tanto que lo realizado de la posibilidad. Ni la posibilidad ni la realidad son objeto del proyecto: éste no tiene ningún objeto en absoluto, sino que es el *abrirse al posibilitamiento*. En este último, la referencia original entre lo posible y lo real, entre la posibilidad y la realidad, está desencubierta en cuanto tal.

El *proyectar*, en tanto que este *desencubrir el posibilitamiento*, es el auténtico *acontecer aquella diferencia entre ser y ente*. El proyecto es la irrupción en este «entre» de la diferencia. Él posibilita por vez primera a los diferentes en su diferenciabilidad. El proyecto *descubre el ser de lo ente*. Por eso él es, como podemos decir recogiendo unas palabras de *Schelling*[56], el

[56] Cfr. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*

rayo de luz[57] sobre lo que posibilita lo posible. El rayo de luz desgarra las tinieblas en cuanto tales, da la posibilidad de aquel crepúsculo de la vida cotidiana en el que primeramente y la mayoría de las veces contemplamos lo ente, lo dominanos, sufrimos por él, nos regocijamos con él. El rayo de luz sobre lo posible vuelve a quien proyecta abierto a la dimensión del «o bien... o bien», del «tanto... como», del «así» y del «de otro modo», del «qué», del «es» y del «no es». Sólo en tanto que esta irrupción ha acontecido, se hace posible el «sí» y el «no» y el preguntar. El proyecto dispensa para y descubre así la dimensión de lo posible en general, que en sí está ya articulada en lo posible del «ser así y de otro modo», del «ora ser y ora no ser». Pero por qué esto es así no puede tratarse aquí.

Lo que antes hemos mostrado como caracteres particulares ahora se devela como unitaria y originalmente entretejido en la unidad de la estructura primordial del proyecto. *En él acontece el dejar imperar el ser de lo ente en el conjunto de su vinculatoriedad en cada caso posible. En el proyecto impera el mundo.*

Pues bien, esta estructura primordial de la configuración de mundo, el proyecto, muestra también en una unidad original eso a lo que *Aristóteles* tuvo que remontarse en la pregunta por la posibilidad del λόγος. *Aristóteles* dice: el λόγος se fundamenta en cuanto a su posibilidad en la unidad original de σύνθεσις y διαίρεσις. Pues el proyecto es el acontecer que, en tanto que dispensador y anticipador, en cierta manera descompone (διαίρεσις): *aquella descomposición del arrancar*; pero justamente —como vimos— de tal modo que en ello acontece en sí un *retorno* de lo proyectado en tanto que lo *vinculador* y lo *vinculante* (σύνθεσις). El proyecto es aquel acontecer originalmente simple que —en términos de lógica formal— unifica en sí lo contradictorio: vincular y separar. Pero este proyecto —en tanto que configuración de la diferencia entre lo posible y lo real en el posibilitamiento, en tanto que irrupción en la diferencia entre ser y ente o, dicho más exactamente, en tanto que apertura de este ente— es también aquel *referirse* en el que surge el «en tanto que». Pues el «en tanto que» da expresión a que lo ente se ha hecho manifiesto en su ser, que aquella diferencia ha acontecido. El «en tanto que» es la designación para el momento estructural de aquel «entre» originalmente *irrumpidor*. Nunca tenemos pri-

und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). *Sämmtliche Werke*. Edit. K. F. A. von Schelling. Stuttgart y Augsburgo, 1856 ss. Apartado I, vol. 7, p. 361.

[57] *Lichtblick*, literalmente «mirada luminosa» o «visión luminosa», tiene el sentido de nuestra expresión «rayo de esperanza» o «rayo de luz». Lo hemos traducido por «rayo de luz» para conservar la coherencia en las frases siguientes. *(N. del T.)*

mero «algo» y luego «todavía algo» y luego la posibilidad de tomar algo *en tanto que* algo, sino que es completamente a la inversa: algo sólo se nos da si primero nosotros nos estamos moviendo ya en el proyecto, en el «en tanto que».

En el acontecer el proyecto se configura mundo, es decir, en el proyectar brota algo y se abre a posibilidades y de este modo irrumpe en lo real en cuanto tal, para experimentarse a sí mismo en tanto que irrumpido como realmente ente en medio de aquello que ahora puede estar manifiesto como ente. Es lo ente de tipo primordialmente propio, que se ha abierto al ser que llamamos *ser-ahí*, a lo ente de lo que decimos que *existe*, es decir, *ex-sistit*, que en la esencia de su ser es un salir desde sí mismo, sin pese a todo abandonarse.

El hombre es aquel «no poder permanecer» y sin embargo «no poder moverse del sitio». Proyectando, el ser-ahí en él lo *arroja* constantemente a las posibilidades, y de este modo lo mantiene *sometido* a lo real. Arrojado así en el lanzamiento[58], el hombre es un *tránsito*, tránsito como esencia fundamental del acontecer. El hombre es historia, o mejor, la historia es el hombre. El hombre está *extasiado* en el tránsito, y, por lo tanto, esencialmente «*ausente*». Ausente en un sentido esencial: nunca presente, sino ausente, en tanto que *descampa*[59] hacia lo *sido* y hacia el *futuro*, au-sente y nunca presente, pero *existente* en la au-sencia[60]. *Transpuesto* a lo posible, tiene que *estar provisto* constantemente de lo real. Y sólo porque está así provisto y transpuesto, puede *estremecerse*. Y sólo donde se da la peligrosidad del estremecerse se da la bienaventuranza del asombrarse: aquel velante estar arrebatado que es el hálito de todo filosofar, y que los más grandes de entre los filósofos llamaron el ἐνθουσιασμος, que el último de los grandes, *Friedrich Nietzsche*, anunció en aquella canción de Zaratustra que él llama la «Canción ebria»[61], en la que al mismo tiempo llegamos a conocer lo que es el mundo:

¡Oh, hombre! ¡Presta atención!
¿Qué dice la profunda medianoche?
«Dormía, dormía,
»De un profundo sueño he despertado:

[58] *entwerfen*, «proyectar»; *werfen*, «arrojar»; *unterwerfen*, «someter»; *Wurf*, «lanzamiento». *(N. del T.)*
[59] *weg-west*. Cfr. nota a § 22. *(N. del T.)*
[60] *Ab-wesenheit*. *Abwesenheit*, «ausencia», significa literalmente «a-esencia». *(N. del T.)*
[61] Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. *Ibid.*, vol. XIII, p. 410.

»El mundo es profundo,
»Y más profundo de como el día es pensado.
»Profundo es su dolor;
»Placer: más profundo aún que el sufrimiento:
»Dolor dice: ¡perece!
»Pero todo placer quiere eternidad,
»¡... quiere profunda, profunda eternidad!»

APÉNDICE

PARA EUGEN FINK CON MOTIVO DE SU SEXAGÉSIMO CUMPLEAÑOS

Querido Eugen Fink:

Hace dos meses hizo treinta y siete años que, en nuestra nueva casa en el Rötebuck, usted me ayudó a poner mi escritorio en el lugar en el que todavía hoy está.

Ésta es la primera señal.

La otra se encuentra en mi libro de seminario con las listas de los asistentes a cada seminario. En el primer seminario superior tras mi regreso de Marburgo, sobre «Los principios ontológicos y el problema de las categorías», en el semestre de invierno de 1928/1929, como primera inscripción en la lista aparece el nombre de nuestro apreciadísimo amigo, recientemente fallecido, Oskar Becker. Le sigue en cuarto lugar el nombre: Käte Oltmanns, octavo semestre —que más tarde habría de ser la señora Bröcker—, y más abajo, como número 14, Eugen Fink, octavo semestre.

Ambos nombres están subrayados en rojo. Esta señal significa: supuestamente, de los nombres mencionados se quiere indicar algo.

Como tercera señal también tengo que mencionar hoy que sus antepasados por parte materna proceden del mismo pueblo de la Suabia del Nor-

te que mi madre, y que nosotros dos tuvimos en el Gimnasio de Constanza los mismos profesores de griego y latín.

La primera y la tercera señales no requieren ninguna explicación especial, a diferencia de la segunda:

El trazado rojo bajo su nombre.

Ya en aquella época a usted se le consideraba un alumno reconocido y predilecto de Husserl.

Entonces llegó usted a otra escuela de fenomenología, y sin embargo la misma.

Desde luego que este título tenemos que entenderlo correctamente. No mienta una tendencia especial de la filosofía. Nombra una posibilidad que todavía ahora se sigue dando, es decir, el posibilitamiento del pensamiento para acceder a las «cosas mismas» o, diciéndolo más claramente, al asunto del pensamiento. Sobre eso habría que decir algo.

Pero ahora me estoy refiriendo a Eugen Fink el «alumno», y compruebo que, en el tiempo posterior hasta el día de hoy, ha hecho verdaderas unas conocidas palabras de Nietzsche. Dicen:

«Mala justicia se le hace a un profesor
si uno sigue siendo siempre sólo el alumno».

Las palabras de Nietzsche hablan sólo negando. No dicen cómo hay que hacer para no seguir siendo el alumno. Esto no puede hacerse en absoluto. El hacer verdadero tiene aquí su sentido especial.

Sólo superamos el alumnado, caso de que se dé, si logramos experimentar de nuevo el mismo asunto del pensamiento, concretamente como el antiguo, que guarda en sí lo más antiguo.

Tal experiencia queda determinada por la tradición y por el espíritu de la época presente.

Viéndolo desde aquí, me parece:

La acreditación de su pensamiento, usted todavía la tiene ante sí. Pues la filosofía ha caído hoy en un estadio de la más difícil prueba.

La filosofía se disuelve en ciencias autónomas. Se llaman: logística, semántica, psicología, antropología, sociología, politología, poetología, tecnología. Junto con la disolución en las ciencias, la filosofía es reemplazada por una unificación de nuevo cuño de todas las ciencias. El fortalecimiento de las ciencias mediante un rasgo fundamental que impera en ellas mismas se consuma con la aparición de aquello que hoy trata de desarrollarse bajo el título de cibernética. Este proceso se ve fomentado y acelerado merced a que la ciencia moderna le obedece a causa de su propio carácter fundamental.

Este rasgo fundamental de la ciencia moderna Nietzsche lo expresó un año antes de su zozobra (1888) con una única frase.

Dice:

«Lo que distingue a nuestro siglo XIX no es el triunfo de la *ciencia*, sino el triunfo del *método* sobre la ciencia».

La voluntad de poder, Nr. 466.

El método ya no se piensa aquí como el instrumento con cuya ayuda la investigación científica trabaja sus objetos ya fijados. El método constituye la objetualidad misma de los objetos, suponiendo que aquí todavía se pueda seguir hablando de objetos, suponiendo que el planteamiento de determinaciones de la objetualidad todavía tenga una «valencia ontológica».

Supuestamente, la filosofía de estilo anterior y de validez correspondiente desaparecerá del campo de visión del hombre de la civilización mundial técnica.

Pero el final de la filosofía no es el final del pensamiento. Por eso se vuelve acuciante la pregunta de si el pensamiento acepta la prueba que tiene ante sí, y de cómo supera el tiempo de la prueba.

Así pues, querido Eugen Fink, en la tarde anterior a su sexagésimo cumpleaños, es mi deseo que a usted le sea dado hacer de la virtud una verdadera necesidad. Eso quiere decir que, desde su aptitud para pensar, usted se mantenga capaz de superar, sin solapamientos y sin componendas precipitadas, la prueba a la que el pensamiento es llevado. Es más, que usted ayude primero a hacer visible la necesidad a la que el pensamiento se ve forzado por el poder ilimitado de la ciencia que en sí es ya técnica.

El comienzo del pensamiento occidental en los griegos fue preparado por la poesía.

Quizá en el futuro el pensamiento tenga que abrir primero al poetizar el campo de juego temporal, para que, con la palabra poetizante, se vuelva a hacer un mundo que enuncie palabras.

Movido por tales pensamientos, he escogido este pequeño presente para su sexagésimo cumpleaños:

Paul Valéry, *La pequeña parca*
(traducción de P. Celan)

Friburgo en Brisgovia, 30 de marzo de 1966

Querido Eugen Fink:
Aquí viene el texto de mi discurso para su sexagésimo cumpleaños, con nuestros cordiales saludos de Pascua para usted.

Martin Heidegger

EPÍLOGO DEL EDITOR

Las lecciones aquí editadas, que hasta ahora no se habían imprimido, y que en el manuscrito llevan por título «Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad», Martin Heidegger las dio, cuatro horas a la semana, en el semestre de invierno de 1929/1930 en la Universidad de Friburgo. Según comunicados coincidentes de dos oyentes de estas lecciones, el profesor doctor Walter Bröcker (Kiel) y el doctor Heinrich Wiegand Petzet (Friburgo), en el anuncio de las lecciones escrito a mano por Heidegger en el tablón de anuncios el subtítulo no decía «Mundo, finitud, soledad», sino «Mundo, finitud, aislamiento». Esta divergencia corresponde también a la formulación que Heidegger da a la pregunta por la soledad al comienzo de las lecciones, en el marco de la aclaración general del título de la asignatura [§2, b)]. Puesto que, sin embargo, ni en el manuscrito de las lecciones ni en la primera redacción a máquina se tachó en el subtítulo la palabra «soledad» sustituyéndola por la palabra «aislamiento», para la impresión se ha conservado el subtítulo en la formulación del manuscrito de las lecciones.

Frente a lo que se anunció en el catálogo de la editorial, en el que las lecciones se mencionan como volumen 30, aparecen ahora bajo el número doble 29/30. Pues las investigaciones del administrador del legado, el doc-

tor Hermann Heidegger, han aportado el resultado de que las lecciones anunciadas para el semestre de verano de 1929, y que estaban previstas como volumen 29: «Introducción al estudio académico», no sólo no se dieron, sino que tampoco se elaboraron como manuscrito.

El manuscrito de las lecciones abarca 94 páginas tamaño folio escritas de través. Como en casi todos los manuscritos de las lecciones, también aquí aparece el texto, escrito de corrido sin división en párrafos, en la mitad izquierda de la página. La mitad derecha de la página contiene los numerosos añadidos, más largos o más cortos, y no siempre terminados de formular: intercalados al texto, correcciones del texto y comentarios con palabras clave que igualmente amplían el texto principal. En las hojas enumeradas del manuscrito, se han intercalado algunos añadidos provistos de la remitencia a una página, cuyo texto está casi únicamente bosquejado, así como papeletas con notas para las recapitulaciones de la asignatura. El editor ha dispuesto de una primera copia a máquina de este manuscrito de las lecciones que la profesora directora Ute Guzzoni (Friburgo) escribió a comienzos de los años sesenta por encargo de Heidegger y con ayuda de una beca, que él había solicitado, de la Comunidad Alemana de Investigación, pero que Heidegger ya no cotejó. Además, el editor ha dispuesto de una transcripción estenográfica de la asignatura del por aquel entonces alumno de Heidegger, Simon Moser, quien, tras el fin del semestre, se la entregó a Heidegger pasada a máquina y encuadernada. Él examinó el texto que Heidegger había confeccionado como ejemplar de mano, lo corrigió en algunos pasajes con la mano y lo dotó de algunos comentarios al margen. La última página libre le sirvió para anotar, a modo de registro, algunos conceptos y palabras fundamentales de sus lecciones, con las correspondientes indicaciones de páginas.

La actividad del editor ha consistido en ejecutar las «instrucciones para la producción del texto suficientemente apropiado para la imprenta» que dio Martin Heidegger. Primero, el texto manuscrito tuvo que volver a ser descifrado palabra por palabra con ayuda de la primera copia a máquina. Errores de lectura ocasionales, que son inevitables al copiar por vez primera a máquina un texto escrito en grafía alemana y con una letra muy pequeña y apretada, fueron corregidos. La copia a máquina pudo completarse con las partes del texto que no se habían copiado. Aquí se trataba de los añadidos, de algunos intercalados al texto y de comentarios al margen, así como de las papeletas con las notas para las recapitulaciones. La copia a máquina completada fue comparada frase por frase con el ejemplar de mano de la transcripción estenográfica. De la transcripción estenográfica que Heidegger había autorizado se tomaron los siguientes complementa-

mientos para la producción del original para la imprenta: los pensamientos que, en comparación con el manuscrito, se habían ampliado o desarrollado adicionalmente durante la exposición oral; todas las formulaciones terminadas de aquellas partes del texto que en el manuscrito sólo están bosquejadas o anotadas con palabras clave (algunos fragmentos del texto principal, añadidos, intercalados al texto, comentarios en el margen); una serie de recapitulaciones sobre la asignatura que sólo en la exposición oral se formularon del todo, que no tienen un mero carácter de repetición, sino que amplían el razonamiento expuesto o le dan una nueva formulación que favorece la comprensión. La introducción de todo lo que se tomó de la transcripción estenográfica se hizo bajo observancia de las instrucciones dadas para ello por Heidegger.

Además, al editor le correspondía la tarea de dividir en párrafos el texto de las lecciones, que en su mayor parte estaba escrito de corrido. Porque las cesuras sintácticas dentro de las frases Heidegger la mayoría de las veces sólo las indicaba con guiones, para elaborar el original para la imprenta hubo también que poner los signos de puntuación de modo unitario. Las muletillas y las partículas típicas exclusivamente del estilo oral, pero que en el texto escrito resultan superficiales y molestas (pero, justamente, precisamente, ahora bien), y tales inicios de frase con «y», cuando no venían exigidos por el razonamiento, el editor los tachó. En la medida en que el orden de las palabras, y en particular la posición del verbo en la frase, se había escogido para la mejor comprensión durante la audición, se cambió conforme a las exigencias del texto impreso. Estas reelaboraciones del texto de las lecciones son del tipo tal como Heidegger había emprendido en las lecciones que él mismo publicó. La elaboración del texto se hizo de tal modo que, por una parte, se obedecieron las exigencias de un texto impreso, mientras que, por otra parte, se conservó en su conjunto el estilo de las lecciones.

La articulación general del texto en la consideración preliminar y en las partes primera y segunda viene dada ya por el propio Heidegger, en la medida en que en las lecciones habla tanto de la consideración preliminar como de la primera y la segunda partes. A la primera parte le da en el manuscrito el título: «Despertar un temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar», mientras que la segunda parte lleva el título abreviado, pero también central, de «¿Qué es el mundo?». Aparte de estos dos títulos, el manuscrito contiene sólo el título para el fragmento «Resumen y reintroducción tras las vacaciones» (se refiere a las vacaciones de Navidad), que está claramente separado del texto precedente y posterior de las lecciones. En el índice, este fragmento se encuentra con el título que le dio Heidegger

como § 44. La restante articulación del texto completo de las lecciones en capítulos, parágrafos y subapartados de parágrafos, aparte de los tres citados, la hizo el editor, así como la formulación de todos los títulos, aparte de los tres citados. Como puede convencerse el lector, la designación de los títulos se hizo exclusivamente empleando construcciones verbales tal como el propio Heidegger las había formado en las respectivas unidades de la articulación. El extenso índice de capítulos, que refleja la construcción en cuanto al contenido y el desarrollo de los pensamientos de estas extensas lecciones, no ha de reemplazar al índice de conceptos, que Heidegger no deseaba en absoluto.

Pese a intensas y amplias investigaciones, la frase que en § 6, b) α) se atribuye a Leibniz no ha podido hallarse en sus escritos.

Las ocasionales indicaciones de páginas de *Ser y tiempo* se refieren a la edición aislada (Max Niemeyer, Tubinga, 1979, decimoquinta edición); pero también pueden consultarse en el volumen 2 de la *Gesamtausgabe*, siguiendo las indicaciones al margen que allí se hacen sobre la paginación de la edición aislada.

*

En la época de la preparación de la edición completa de sus obras, Heidegger entregó personalmente al editor estas lecciones para su edición. Durante las visitas de trabajo del editor, Heidegger desviaba reiteradamente la conversación a estas lecciones, realzando, además de su significación para el concepto de mundo, el extenso análisis del aburrimiento.

Poco antes del comienzo de la preparación y elaboración de estas lecciones, el 24 de julio de 1929 Heidegger dio su lección inaugural en Friburgo sobre «¿Qué es metafísica?», en la que trataba por vez primera del temple de ánimo del aburrimiento. El extenso análisis del aburrimiento y de sus tres formas, que constituye la primera parte de las lecciones, hay que leerlo en conexión con esta lección inaugural. Con la determinación esencial de la vida dentro de la segunda parte, desarrollada igualmente por extenso, y que se ordena a obtener el concepto de mundo, Heidegger lleva a cabo una tarea que en *Ser y tiempo* § 12 (p. 58 de la edición aislada, p. 78 en el volumen 2 de la *Gesamtausgabe*) sólo había mencionado, pero no desarrollado. Allí formula la tarea como delimitación a priori de la «constitución de ser de la "vida"».

*

Cuando Martin Heidegger recibió la noticia de la muerte de Eugen Fink, que había fallecido el 25 de junio de 1975 en Friburgo, se decidió a dedicar al fallecido este volumen de lecciones. La *dedicatoria* escrita a mano la mandó a la viuda, la señora Susanne Fink. El texto de la dedicatoria habla por sí mismo y da al lector información sobre el motivo de este honramiento póstumo.

El texto impreso en el *Apéndice* da también una visión de la relación de amistad de Heidegger con Fink, que duró décadas. Se trata de un discurso de cumpleaños que Heidegger leyó la tarde anterior al sexagésimo cumpleaños de Fink, el 10 de diciembre de 1965, durante una fiesta en el Hotel Viktoria en Friburgo.

Porque el discurso había de ser imprimido en la forma en que Heidegger lo redactó a limpio para Eugen Fink, las divergencias en las dos frases de Nietzsche, citadas supuestamente de memoria, no se han corregido conforme al texto original de Nietzsche. La primera cita corresponde al fragmento «De la virtud otorgante» de *Así habló Zaratustra.*

*

Al doctor Hermann Heidegger le debo gran gratitud por el diálogo permanente que acompañó a los trabajos de edición, y por las valiosas indicaciones que en él me dio y que propiciaron la configuración de este volumen. Al doctor Hartmut Tietjen he de agradecerle especialmente su ayuda y apoyo para la edición. A la doctora Luise Michaelsen, así como al candidato[1] de filosofía Hans-Helmuth Gander, les agradezco muy cordialmente los trabajos de corrección, realizados con la máxima minuciosidad y cuidado. Un agradecimiento adicional merece el señor Gander por la múltiple ayuda en los diversos procesos del trabajo de edición. Al doctor Georg Wöhrle (Friburgo) le agradezco mucho la revisión general final de la corrección de los ajustes de página.

Sea expresada mi sincera gratitud al profesor doctor Bernhard Casper (Friburgo), así como al profesor doctor Wolfgang Wieland (Friburgo), por valiosas informaciones.

Friburgo en Brisgovia, diciembre de 1982

F.-W. v. Herrmann

[1] Kandidat, «candidato», abreviado cand., se llama en Alemania al estudiante de un semestre superior. Equivale a nuestro estudiante universitario de segundo ciclo. *(N. del T.)*

EPÍLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Los pocos errores de imprenta de la primera edición se han eliminado en la segunda edición.

En el epílogo a la primera edición, con relación a las lecciones sobre «Introducción al estudio académico», anunciadas para el semestre de verano de 1929 y previstas originalmente como volumen 29, se comunicó que las investigaciones habían aportado el resultado de que estas lecciones de Martin Heidegger «no sólo no se dieron, sino que tampoco se elaboraron como manuscrito» (p. 537). Pero inmediatamente después de la aparición de este volumen de lecciones aparecieron dos transcripciones, una de Herbert Marcuse, la otra de Alois Siggemann. Con ello, la conclusión a la que el editor había llegado, a pesar de minuciosas investigaciones, se evidenció como incorrecta.

Para que el lector no se forme la opinión de que el editor obró imprudentemente con esta conclusión, sean nombradas brevemente las tres direcciones que habían seguido las investigaciones. El legado completo de Martin Heidegger fue examinado sin resultado en busca del manuscrito de las lecciones. Además se preguntó a dos oyentes de las lecciones de Heidegger que también habían estado en Friburgo en el semestre de ve-

rano de 1929. Aunque podían acordarse de los otros seminarios de este semestre, no así de las mencionadas lecciones.

Pero la fuente más fiable parece que tenía que ser una enumeración de la propia mano de Heidegger, que él tituló: «Lecciones y ejercicios de seminario desde la aparición de *Ser y tiempo* (elaborados todos por completo)». En esta enumeración, para el semestre de verano de 1929 se menciona sólo «El idealismo alemán», mientras que falta toda indicación sobre las lecciones sobre «Introducción al estudio académico».

Tal como se desprende de las dos transcripciones, que abarcan respectivamente 9 y 17 páginas escritas a máquina, en estas lecciones a Heidegger le importaba concebir la ciencia y la filosofía en su verdadera esencia, y mantener a la vista su unidad. Para la interpretación de la auténtica esencia del comportamiento teórico, Heidegger adujo la parábola platónica de la caverna, del libro VII de la *Politeia*, cuya interpretación constituía la parte principal de las lecciones.

Pero la circunstancia de que Heidegger no haya mencionado estas lecciones en su visión global, por lo demás completa, de las lecciones que él dio entre 1927 y 1944/1945 permite suponer que no fueron elaboradas por completo, como todas las lecciones aducidas.

A causa de que las dos transcripciones son en exceso concisas, el texto de estas lecciones no puede reconstruirse, ni por lo tanto editarse.

Friburgo en Brisgovia, marzo de 1992

F.-W. v. Herrmann

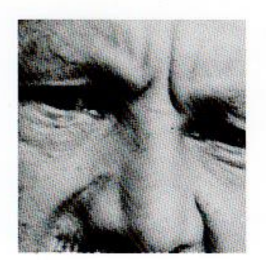
NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Martin Heidegger

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA



Heidegger impartió en la Universidad de Friburgo, en el semestre de invierno de 1929/1930, las lecciones que se editan en este volumen. Estos textos son especialmente interesantes en dos sentidos: por una parte contienen un amplio análisis del *aburrimiento,* cuestión que sólo trata someramente en la lección inaugural pronunciada en la Universidad de Friburgo «¿Qué es metafísica?»; y, por otra, ofrece un tratamiento igualmente minucioso del *organismo* y de la *vida,* una temática que Heidegger sólo menciona en *Ser y tiempo.*

ISBN: 978-84-206-4815-6



Alianza Editorial